Valerio Mannucci

LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS

Introducción general a la Sagrada Escritura

5ª edición

Desclée De Brouwer

VALERIO MANNUCCI

LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS

INTRODUCCION GENERAL
A LA SAGRADA ESCRITURA

5ª edición

DESCLÉE DE BROUWER

A la memoria
De Don Rafaello Parenti
maestro y amigo inolvidable
primer Presidente del renacido
Studio Teologico Fiorentino

Título de la edición original: BIBBIA COME PAROLA DI DIO, publicada por QUERINIANA EDICTRICE-BRESCIA

Versión española de *Jesús Jáuregui*

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. 1997
Henao, 6 - 48009 BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-330-0647-9
Depósito legal: S.S. 900/97
Impreso en: Itxaropena, S.A. ZARAUTZ

PRESENTACION

Poner el Prólogo al libro de un alumno equivale a sentirse un poco abuelo o si se quiere, a hacer de padrino en el bautizo de su propio nieto. Momento peligroso éste que corre el riesgo de caer en el sentimentalismo al encontrar en el rostro del nuevo vástago los rasgos del nuestro y de abandonarnos nostálgicamente en brazos del recuerdo. Será preciso hacer un esfuerzo por guardar una serena distancia, no a la manera de un retiro forzoso sino como algo necesario para un escritor que trata de ser fiel a su propia vocación.

Un libro de «Introducción general a la Sagrada Escritura»publicado en 1981 no puede sustraerse al hecho de aparecer quince años después del Concilio Vaticano II. Las Introducciones a la Sagrada Escritura anteriores a este acontecimiento habían alcanzado una cristalización, es decir, una fisonomía estable: armónica y orgánica en el caso de los buenos, rígida y amanerada en los malos. ¿Cómo conducirse ahora tras aquel acontecimiento eclesial? ¿Era cuestión de seguir repitiendo lo mismo como si nada hubiese sucedido o había que proceder bajo los auspicios de los nuevos tiempos?

Algunos, si bien pocos, intentaron un nuevo camino y trataron de enriquecerlo con nuevas reflexiones. En estos quince años han brotado nuevas ideas que han alcanzado cierta difusión, pero que no han llegado a cristalizar en un cuerpo orgánico capaz de alcanzar carta de ciudadanía. Acude a mi memoria el discurso conciliar de Monseñor Neophitus Edelby y la verdad es que no conozco ninguna obra que haya desarrollado de forma sistemática sus intuiciones teológicas.

Otro camino ha sido el de comentar la Constitución conciliar «Dei Verbum» cosa que se ha llevado a cabo en varias lenguas y en formas muy diversas. Se escribieron comentarios literales e incluso muy literales. Se llevó a cabo reflexión crítica, entendiendo por «crítica» el recurso de crear una cierta distancia para llevar a cabo una valoración sin faltar al respeto. Un comentario crítico al texto conciliar se reducía a poner de relieve ideas ya conocidas y aceptadas, podía destacar las novedades en contraposición con las posiciones anteriores, tratando de darnos a entender lo que quedaba por hacer y abriendo al respecto nuevos caminos y horizontes. Un comentario así dejaba de ser literal y remontaba el vuelo ampliando el campo visual.

Los comentarios a la Dei Verbum, *fueran literales o críticos, breves o extensos, se sucedieron durante los años posconciliares, como lo pone de manifiesto el* Elenchus Biblicus *del P. Nober. La difusión que obtuvieron se pone de manifiesto por el hecho de haberse agotado. Quiero decir que se han agotado las ediciones e incluso este género de comentarios como si se tratase de un producto poco didáctico o de escaso éxito comercial. No sé hasta qué punto se leerán todavía estas obras publicadas hace diez o doce años.*

De todo cuanto llevamos dicho de los textos escritos y publicados, no se sigue que haya que separar la difusión y casi tradición oral de muchos profesores que durante los años posconciliares se dedicaron a la enseñanza y renovación de cuanto se estaba practicando o se unieron al movimiento bíblico. Todos ellos realizaron una meritoria labor de difusión del Magisterio conciliar de la Iglesia. No hay duda de que esta tradición oral de tantos colaboradores ha constituido un factor decisivo en el espléndido renacimiento bíblico de la Iglesia. Algu-

nos de ellos han pasado del magisterio oral al escrito en formas y obras diversas en torno al tema que nos ocupa. Por ejemplo, preparando un manual que recogiese la experiencia anterior. De esta forma estos escritores supieron situarse en la médula más entrañable del espíritu conciliar que supuso un importante paso hacia adelante. Dentro de este entorno se sitúa Valerio Mannucci después de haber madurado durante los años dedicados a la enseñanza y a través de sus anteriores publicaciones.

El carácter didáctico, por un lado, y el momento en que aparece esta publicación, por otro, condicionan el trabajo, pero sin que ello suponga una limitación. Comencemos por su estructura generral. Si cogemos un tratado clásico, por ejemplo, la excelente «Institutiones Biblicae» (P.I.B., última edición de 1951) y lo comparamos con el de Mannucci, apreciamos el cambio que se ha realizado en la disposición de la materia y la ampliación del contexto teológico:

	La Palabra de Dios como Revelación *palabra humana* *la Revelación a través de la Historia*
	Transmisión de la Palabra *la formación de la Sagrada Escritura* *lenguas bíblicas y texto bíblico*
Inspiración *hecho y naturaleza* *extensión* *efecto: inerrancia* *criterio*	*La Biblia, Palabra de Dios testimonio del Antiguo y del N. T.* *Inspiración: Acción del Espíritu* *historia de la Teología de la Inspiración*
Canon *Historia del canon del Antiguo y del N.T.* *Libros apócrifos*	*Canon* *del Antiguo y del Nuevo Testamento en la tradición judáica y cristiana* *Discusiones protestantes recientes* *La verdad de la Biblia*
Interpretación *Noemática. Sentidos bíblicos:* *literal, típico, plenior* *Eurística* *datos internos y externos* *géneros literarios* *Proforística*	*Interpretación de la Sagrada Escritura* *Resumen histórico* *El problema hermeneútico actual* *la Hermeneútica en la Teología contemporánea* *protestante y católica* *los sentidos bíblicos* *La Escritura en la vida de la Iglesia*

La Constitución Conciliar ha permitido colocar el tema dentro del contexto más amplio de la Revelación y de su transmisión (Dei Verbum cap. 1 y 2).

Estudios preconciliares han sugerido la idea de conceder una mayor importancia al tema de la Palabra en sí misma y en su relación con la Historia. Aquí precisamente es donde comienza la exposición del problema hermeneútico actual como ni siquiera podía imaginar el tratado de 1951. Es decir que el tratado de Mannucci aparece en su misma arquitectura mucho más abierto a la Teología y a las ciencias modernas acerca del hombre.

A un tratadista le exigimos capacidad de síntesis, sistematización y habilidad para formular, Si adjunta reflexiones propias y sabe darle un tono personal a las reflexiones de los otros, su voz resonará con más autoridad.

¿Y cómo incorporar las novedades? —O concediendo la palabra a los demás o resumiendo su pensamiento. En el mejor de los casos el expositor logrará poner de manifiesto un proceso evolutivo y en el peor resultará un informador ecléctico. Por lo tanto informar, poniendo orden y claridad en el caótico material que se maneja constituye por sí solo un esfuerzo valioso y verdadero mérito. Mannucci concede la palabra sin hacer discriminación, interviene resumiendo y encauzando. Tal vez la última parte del libro acerca de la interpretación de la Escritura sea en este aspecto la más valiosa. Se trata de un terreno en vías de exploración, en el que da miedo aventurarse. Son muchos los que sentían la necesidad de poseer en un lenguaje accesible y con la claridad de un tratado el capítulo difícil y transcendental de la hermeneútica bíblica. La exposición que a este respecto llevó a cabo G. Savoca ha prestado sus servicios. Mannucci ha acertado al cerrar su tratado con estos valiosos capítulos finales.

Y ahora el libro ultimado y editado se separa de su autor como un recién nacido para llegar a las manos de los alumnos y profesores. Un hombre entrado ya en años, pero al margen de todo sentimentalismo augura al libro una calurosa acogida por parte de los profesores, como una nueva aportación que viene a engrosar la tradición oral de la enseñanza y como un valioso colaborador en la difusión y asimilación de la enseñanza conciliar.

Un libro es una etapa en la vida. ¡Que la marcha continúe hacia adelante!

LUIS ALONSO SCHÖKEL S.J.
Decano del Pontificio Instituto Bíblico

La luz nunca viene sola
siempre nos trae consigo una compañera
su nombre es Alegría
(De *Avventure della Sapienza)*

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

¿Por qué un nuevo manual de «Introducción General a la Sagrada Escritura?

Quien como yo ha enseñado esta disciplina en los Seminarios y en los Institutos de Teología desde los años sesenta, ha tenido que sintonizar con las directrices del Concilio Vaticano II. Confieso que lo hice con el entusiasmo de aquella espléndida etapa, gracia singular para todos aquellos que la vivieron. Los manuales preconciliares, maravillosos desde muchos puntos de vista (por ejemplo, en el área italiana, las obras de Höpfl-Leloir, Perrella-Vagaggini, Spadafora-Romeo-Frangipane, Bonatti-Martini, etc.), aparecían como inadecuadas en mayor o menor grado a la renovación introducida por la Constitución dogmática «Dei Verbum», consagración oficial de la renovación bíblica en el campo católico y apertura confiada a las nuevas orientaciones de las ciencias bíblicas y de la reflexión teológica sobre el misterio de la Sagrada Escritura.

En Italia, el Manual de P. Bonatti, en su tercera edición del año 1968, fue reelaborado por Carlo M. Martini —actualmente arzobispo de Milán— en cuanto a los tratados sobre la Inspiración y la Hermeneútica y retocado en la parte dedicada al texto y al canon. Es posible que mejorara el manual, aunque conviven en él el lanzamiento preconciliar y el del Concilio. El año 1975 aparece el valioso volumen, *I Libri di Dio* a cargo de Carlo M. Martini y Luciano Pacomio, obra a la que hacemos frecuente referencia en el presente tratado. Pero más que de un manual se trata de una recopilación de las óptimas aportaciones «monográficas», no siempre exhaustivas, de los temas propios de una Introducción General no empalmados homogéneamente entre sí, a pesar de los textos de empalme de los editores.

Es así como he llegado a la conclusión de que puedo prestar un valioso servicio a los profesores y a los estudiantes, vertiendo en un manual la experiencia de quince años de enseñanza en el curso de «Introducción General» en el Studio Teologico Fiorentino. El trabajo presenta todos los riesgos de una «empresa», dada la variedad de los temas tratados, cada uno de los cuales requiere exacta y específica competencia. Pero sobre todo en un manual es costumbre por motivos obvios de concurso de competencias, recurrir a la experiencia de colegas biblistas y teólogos tanto del campo católico como del protestante. Su voz resuena con frecuencia en estas páginas y sus aportaciones se citan, en forma más o menos breve, especialmente en la nota de cada capítulo, y con los datos completos en la Bibliografía General. Particularmente, mi antiguo Maestro P. Luis Alonso Schökel S.J., Decano del Pontificio Instituto Bíblico, me ha guiado con valiosos consejos y ha honrado el volumen haciendo su presentación. Para él un agradecimiento muy personal.

La «Dei Verbum» del Vaticano II ha sido el punto fundamental de referencia de mi trabajo, que en muchas de sus partes constituye una especie de comentario. Sería ya una gran recompensa a mi esfuerzo, el que estas páginas indujeran a los jóvenes estudiantes de Teología a leer y meditar más detenidamente esa admirable Constitución dogmática sobre la Palabra de Dios y a consultar en las bibliotecas los abundantes comentarios agotados hace ya tiempo y volver a reconocer las etapas llenas de aventuras en *Acta et Documenta* (antepraeparatoria y praeparatoria) y de manera especial *Acta Synodalia* del Concilio Vaticano II.

Un manual tiene su propio género literario, su propio lenguaje. Si a veces, y no sólo en la página introductoria a cada una de las cinco partes, me he apartado de él, es porque estoy convencido de que toda reflexión del creyente sobre la Biblia como Palabra de Dios también a nosotros debe no sólo *informar* sino *expresar* y *llamar*: «En los libros santos, de hecho, el Padre que está en los cielos, sale amoroso al encuentro de sus hijos y conversa con ellos...»(DV 21).

A los lectores del libro, estudiantes que se preparan al ministerio sacerdotal, y laicos que, cada vez más numerosos, se abren al estudio de la Biblia, personas que buscan la Palabra que ilumine el camino de la vida y de la historia, creo que estas páginas les aportarán no sólo un aumento de sabiduría sino también una mayor alegría de vivir.

VALERIO MANNUCCI

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

En pocos meses se ha agotado la primera edición de este libro, señal inequívoca del interés que ha suscitado este nuevo manual de «Introducción General a la Sagrada Escritura» después del Concilio Vaticano II.

La urgencia de tener que publicar enseguida la segunda edición, así como el escaso número de recensiones disponibles, no me ha permitido llevar a cabo las revisiones y mejoras que la crítica ciertamente me podrá aconsejar.

VALERIO MANNUCCI

LA PALABRA DE DIOS

La biografía del hombre es, en el fondo, una biografía de la palabra. Somos seres vivientes porque respiramos y somos seres móviles porque caminamos, ejercitando nuestros músculos nos hacemos fuertes. Unicamente por la palabra, sobre todo la dirigida al otro, el hombre se hace persona, es decir, hombre en el pleno sentido de la palabra.

La palabra auténtica es misterio, porque tiene su fuente en el ser mismo. Los profetas y los poetas —y todo hombre tiene un poco de profeta y de poeta— son los pastores del ser. Ellos son quienes conocen bien las fronteras del ser de donde brota la vida misteriosa de la palabra: «Tú no aclaras nada, oh poeta, pero a través de ti todas las cosas se hacen comprensibles» (Paul Claudel); «Yo no invento, descubro» (Ch. Peguy).

Mediante la palabra el hombre penetra el sentido de las cosas, les da un nombre, las humaniza, las comunica.

La palabra provoca la escucha. En la biografía de la palabra entran el hablar y el escuchar.

A la palabra del otro, el ser más profundo del hombre se estremece: «Yo duermo, pero mi corazón vigila. ¡Un susurro! Es mi amado que llama... mi ser se ha sobresaltado al oir su voz»(Ct 5, 2-4).

La escucha de la palabra da comienzo a la gran aventura, a la búsqueda del otro (Ct 3, 1-3) que une a todos: «¿Dónde se ha escondido tu amado, para que podamos buscarlo contigo?» (Ct 6, 1).

El hombre es realmente un ser esencialmente visitado y la casa de su hospitalidad es la palabra. Aquel que sabe custodiar la palabra se convierte en morada, más aún, en icono *de las cosas, los sucesos y las personas que lo visitan, preparándose así para albergar al Poeta absoluto, Dios. La biografía del hombre o la de su palabra es un incesante desarrollo hasta el momento en que el hombre se identifica con la palabra que Dios ha dicho para él. Dicha palabra está a nuestra puerta y llama; si abrimos, ella entra y cena con nosotros (Ap 3, 20).*

Capítulo 1

EL MUNDO DE LA PALABRA HUMANA[1]

Dedicar un capítulo a la *palabra humana* me ha parecido lo más coherente y oportuno para iniciar una «Introducción teológica a la Biblia». La profesión de la fe cristiana sobre la Biblia, en realidad no nos dice simplemente: «*Dios ha hablado en la Sagrada Escritura*» sino «Dios ha hablado en la Sagrada Escritura *por medio de los hombres y de una forma humana*» (DV 12).

La historia de la Biblia es la historia de la Palabra de Dios a los hombres: «Dios que había hablado muchas veces ya en los tiempos antiguos y de diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, últimamente, en nuestros días, nos ha hablado por medio de su Hijo...» (Hb 1, 1-2). El Antiguo y el Nuevo Testamento no hacen otra cosa que descubrirnos el itinerario de la palabra de Dios, la cual: Crea el mundo (Gn. 1), llama a Abraham (Gn. 12, 1 ss) y a Moisés (Ex 3, 7 ss), lleva a feliz cumplimiento la promesa de la tierra prometida (Jos 1, 1 ss; 21, 43-45), «es dirigida a los profetas» de Israel (Os 1,1; Jer 1, 2 etc.), toma rostro humano en Jesús de Nazaret (Jn 1, 1-14), «se difunde, crece, se afirma con fuerza» con la expansión de la Iglesia católica (Hch 6, 7; 12, 24; 19, 20), regula el fin de este universo y el comienzo del mundo nuevo (Ap 19, 11-16; 21, 1 ss).

Pero en ningún lugar de la Biblia nos encontramos con la palabra de Dios *directamente*. Siempre llega a nosotros por medio de determinados hombres, siempre de una forma humana y en un lenguaje humano; y la narración del diálogo entre Dios y sus interlocutores privilegiados ha sido enteramente redactada por hombres. El antiguo Israel confesaba su estupor por haber «oído la voz de Dios en medio del fuego y desde lo alto del cielo» (Dt 4, 32-36). El estupor se hace vértigo para el nuevo Israel, llamado a experimentar el inaudito acercamiento entre la «Palabra de Dios (que) existía en el comienzo, estaba junto a Dios, era Dios» (Jn 1, 1) y «la Palabra de Dios (que) se hizo carne» (Jn 1, 14); entre la que «existía en el principio», «la vida eterna que estaba junto al Padre» y «la Palabra de la vida que hemos oído, que hemos visto con nuestros ojos, que hemos contemplado y que hemos tocado con nuestras manos» (1 Jn 1, 1-4).

[1] *Bibliografía*

L. ALONSO SCHÖKEL, La palabra inspirada, Herder, Barcelona, 1966, pp. 101-150; K. BUHLER, Sprachtheorie; R. DUVAL, Parole, Expression, Silence, pp. 226-260; G. GURSDORF, Filosofía del linguaggio; M. HEIDEGGER, In cammino verso il linguaggio; B. MONDIN, L'uomo: chi è?,pp. 147-172 (pp. 170-172: bibliogr.).

En esto precisamente se ha manifestado «la admirable condescendencia de Dios y su inefable benignidad»: «las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes a la palabra humana, como en otro tiempo, el Verbo del Padre Eterno, habiendo tomado la debilidad de la naturaleza humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13).

El carácter auténticamente humano de la Sagrada Escritura, ya por sí solo, revela el profundo secreto de Dios que no es otro que su «filantropía» (Tt 3, 4). Dios ama a los hombres. Hablando en su lenguaje, Dios se comunica con ellos, se hace comprender de ellos, y, al mismo tiempo, restituye al lenguaje humano su verdad.

1. «Homo loquens»

No sabemos si la definición del *hombre* como *animal que habla*[2] es más exacta que otras. Tal vez, es la más decisiva, la que las comprende a todas. La palabra es el salvoconducto de ingreso en el universo humano.

Hablar, dar un nombre, es de alguna manera *llamar a la existencia*, sacar de la nada. Mientras el hombre mantiene su boca cerrada, la realidad intrínseca del mundo permanece ahí como algo inútil y sin sentido. Nietzsche llamaba a los hombres de genio «nominadores»: «Ellos ven algo que todavía no tiene un nombre, aunque todos lo tenemos delante de los ojos». [3] El Adán bíblico penetra en la esencia de cada uno de los animales al darles un nombre; los animales están ahí, creados por Dios, pero no son seres reales para el hombre mientras él no los «nombre» (Cfr. Gn 2, 19-20). Aunque posterior a la creación, la imposición de un nombre constituye «un acto de la actividad ordenadora por la que el hombre se hace dueño espiritualmente de las criaturas, objetivándolas ante sí».[4] Así pues, mediante la palabra, el hombre penetra en los entresijos del mundo y con ello realiza su interna inclinación a conocer, interpretar, profundizar, ordenar y destinar.

Esto no basta: Mediante la palabra el hombre se instala en sí mismo y de alguna manera «toma posesión de sí mismo». Hablando, el hombre se aventura en su mundo interior, que es confuso, impreciso, múltiple, hecho de enigmas e incertidumbre; hablando prosigue en su «autocomprensión» siempre necesitada de una búsqueda ulterior. En esto radica el *misterio* de ser hombre, jamás totalmente agotable ni decible.

[2] Así cree M. HEIDEGGER: «Según una tradición antigua, nosotros, y sólo nosotros, somos los seres que están preparados para hablar y, por ello, poseen el lenguaje. No es que la facultad de hablar sea en el hombre solamente *una* capacidad yuxtapuesta a las demás o en el mismo plano que las otras. Es, por el contrario, *la* facultad que hace del hombre un hombre. Este rasgo es el perfil mismo de su ser. El hombre no sería hombre si no le fuera concedida el habla, el decir: «es» —ininterrumpidamente, por cualquier motivo por referencia a cualquier cosa, en formas varias, callando la mayor parte de las veces. Desde el momento en que el lenguaje concede esto, el ser del hombre se apoya en el lenguaje. Por consiguiente, ya desde el principio somos en el lenguaje y con el lenguaje»(o.c., p. 189).

[3] Cit. en G. GUSDORF, o.c., p. 42.

[4] G. VON RAD. Genesi, Paideia. Brescia, 1978², p. 102.

El tiene necesidad de la disciplina de la palabra para comprenderse y expresarse, aunque deba seguir convencido -so pena de la muerte del ser y de la palabra- de que el ser (la vida) no soporta una sedimentación en la palabra, como tampoco en el tener: «la palabra siempre instrumenta defectuosamente la expresión del auténtico ser (...) En la afirmación personal no existe la *última palabra*, antes del momento final de la misma existencia». [5]

Finalmente -y éste es el aspecto más conocido- la palabra permite al hombre insertarse en el mundo de las relaciones humanas y sociales, hace posible la comunicación con el otro. Pero incluso en este ámbito la palabra humana expresa -o debería expresar- no una «física» sino una «metafísica» de las relaciones. La posible e incluso fácil adulteración de la palabra no sucede sólo cuando la palabra degenera en «mentira», sino también -y éste es el peligro más grave- cuando no coincide con el valor y se convierte en «etiqueta». Si las palabras no reflexionan y no ponen en marcha la dinamicidad creativa de la relación, si las palabras no se renuevan y actualizan, están destinadas a degradarse. La dignidad y autenticidad le exigen al hombre vivir responsablemente «su hora» también en cuanto al lenguaje. De lo contrario, la realidad continuará su curso fuera de la órbita del lenguaje, al que corresponde configurar, ordenar y dar un sentido a lo real. La palabra quedaría soterrada bajo el silencio, el silencio de la muerte.

2. Las tres funciones de la palabra

De la «biografía de la palabra» apenas esbozada, emergen las *tres funciones* principales del lenguaje humano: la primera, en relación con la naturaleza, el mundo, la Historia es la *información*; la segunda en relación consigo misma es la *expresión*; la tercera, en relación a los demás, es la *llamada*. [6] Estas tres funciones no se encuentran en la realidad del lenguaje en estado puro siempre perfectamente distintas la una de la otra. La mayoria de la veces «funcionan entrelazadas, mutuamente condicionadas: lo que podemos hacer anta una unidad de lenguaje, es distinguir su caracter de *símbolo* (informe, representación), de *síntoma* (expresión de la interioridad), de *señal* (llamada a otro)». [7]

Saber distinguir y captar las tres funciones de la palabra en su especificidad, es decisivo para comprender la palabra de Dios en la Biblia, que a menudo la empobrecemos, reduciéndola a mera «información». Dios ha tomado la palabra humana en la íntegra totalidad de sus manifestaciones.

a) *La palabra es «información»*

La palabra informa sobre hechos, cosas, sucesos, ordinariamente por medio de un verbo en indicativo y en tercera persona. De las tres funciones de la pala-

[5] G. GUSDORF, o.c., pp. 46-49. Es claro que, para un cristiano, esta «última» palabra es en realidad solamente la «penúltima» porque la Palabra definitiva compete a Dios solamente y a su proyecto metahistórico sobre el hombre.

[6] Cfr. B. MONDIN, o.c., pp. 158-167.

[7] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 116

bra, ésta es la más objetiva y es la más apropiada [8] a la ciencia, la didáctica y la historiografía.

En el lenguaje de las ciencias exactas, aún cuando es interesante también la función de «expresión» y de «llamada», es el valor objetivo de la información el que prevalece. El lenguaje se hace formalístico, riguroso y técnico y sólo los iniciados tienen acceso a él.

También en el lenguaje *didáctico* prevalece la información objetiva, pero toda persona dedicada a la docencia sabe que no se puede prescindir de la función fundamental «formativa», por lo tanto interpersonal, que toda enseñanza debe poner em práctica. La función didáctica o doctrinal de la palabra, con su buena dosis de lenguaje «técnico», es fundamental en la misma Revelación bíblica. Incluso en el más amplio y rico contexto de palabra interpersonal ordenada a una comunión de vida, posee el dato objetivo de verdades reveladas, ofrecidas al asentimiento intelectual.

Finalmente, el lenguaje de la *historiografía*, donde la «narración» no puede agotarse en la mera relación de los hechos y eventos (crónica) recuperados por medio de una rigurosa crítica histórica, sino que debe asumirlos y expresarlos en su interna inteligibilidad y significado, en su mutua relación y finalidad. El verdadero historiador no prescinde, en su trabajo, de una cierta dosis de positiva subjetividad: la palabra, que da vida al hecho narrado, es «suya» (*expresión*) y reclama al lector (*llamada*).

b) *La palabra es «expresión»*

Toda persona al hablar *se expresa*, dice algo de sí mismo, y esto sucede aun cuando no conjugue los verbos en primera persona. Un rostro totalmente inexpresivo dejaría de ser un rostro humano. Una palabra que no expresase nada del mundo íntimo del que habla sería la antecámara de la muerte. [9] Incluso cuando comunica o «informa», el hombre, de alguna manera, tiene que *expresarse*, poner en actividad su propio ser, arriesgarse a salir de sí, disponerse siquiera a un mínimo desenmascaramiento de su propia interioridad.

Pero existen situaciones límite, donde la dimensión «expresiva» de la palabra prevalece. Así todas las variedades del *grito*, que expresan de mil formas diferentes: sorpresa, alegría, miedo. Así las *confesiones*, cuando el enamorado no puede menos de gritar su felicidad, el convertido su fe, el perseguido y el

[8] Aquí se prescinde del lenguaje puramente *utilitarista*, al cual recurre el *homo faber* para sus necesidades cotidianas. Aquí se trata de una información «neutra» en la que los lugares comunes sustituyen a la «persona». Para conversar sobre el alimento o el tiempo que hace no es necesario que se desprenda la persona; y en este tipo de discursos se entiende perfectamente por qué las personas llegan a no tener nada que decirse.

[9] «Para que desaparezca la necesidad de expresarse, es necesario que quede estragado el gusto mismo de vivir: «Ya no tengo una gran curiosidad por lo que la vida me puede traer todavía, afirma André Gide en una de sus últimas páginas. He dicho más o menos bien lo que creía que debía decir, y tengo miedo de repetirme...». Y el gran escritor, constatando que ya no tiene nada que decir, se plantea el problema del suicidio. Así todo viejo se prepara a la muerte ejercitándose en el silencio definitivo. El hombre vivo, escritor o no, siempre tiene algo que decir, como una aportación a la realidad del mundo, en el que tiene el deber de afirmarse». (G. GUSDORF, o.c. p. 71).

oprimido su desesperación. Así en el mundo multiforme de la *lírica* y de la *poesía*, donde el poeta vive el eterno problema de conjugar el lenguaje común, necesario para la comunicación, con la palabra «nueva» que trata de captar la insondable e inefable fecundidad del ser, tanto lo original y creativo de la persona como lo fecundo de la naturaleza, de la vida y de la historia.

c) *La palabra es «llamada»*

El hombre habla «el» mundo, de él hace emerger el ser y el devenir, pero no habla «al» mundo. La palabra humana, por su naturaleza, busca al otro, tiene la pasión del otro, ya que el hombre es «relación». Una vez más el Adán bíblico es emblemático. El da un nombre a los animales, pero no habla a los animales. Creado para «ser con», el hombre busca un «tú» que le sea semejante (Gen 2, 18), un «tú» capaz de comprender y acoger la interior exigencia de darse libremente. El vive para el encuentro y la comunicación; vive de encuentro y comunión. La palabra constituye el *lazo de unión* por excelencia entre el «yo» y el «tú», como principio original de toda renovada comunión.

La función «apelativa» de la palabra prevalece en algunas típicas formas literarias; como la «llamada», la «vocación», el «mandato», etc. Pero se esconde en el fondo de toda palabra, incluso en las formas más simples de expresión. El mero romper el silencio, con un simple grito de angustia o tarareando una melodía, siempre es dirigirse a alguien, tomarlo como testigo, llamarlo. Aún el rechazo más neto y consciente de la comunicación implica en el fondo, la nostalgia de la comunicación en cuanto valor, esconde la búsqueda de una comunicación auténtica.

3. La palabra es creativa

Así pues, la palabra, directa o indirectamente, es siempre «llamada» a otro y exige, por su misma naturaleza, una respuesta. Será asentimiento o rechazo, admiración estupefacta o distanciadora ironía, pero la palabra no puede provocar una libre resonancia en el «tú» que se siente íntimamente interpelado por ella.

Lejos de ser *nur Schall und Rauch* (sólo un sonido y un soplo) la palabra personal posee una fuerza creativa: emociona, envuelve, libera. Algo del valor transcendente del ser humano se manifiesta y se comunica por ella.

La palabra proporciona a cada uno la revelación de sí mismo en su recíproca relación con el otro. El hombre se hace «yo» en el diálogo con un «tú». «En la reciprocidad del hablar y escuchar se actualizan en mí posibilidades dormidas: Toda palabra, proferida o intentada, es la posibilidad de un despertar, el descubrimiento tal vez de un valor a cuya llamada era antes insensible». [10]

[10] G. GUSDORF, o.c. p. 68 quien cita (ibid., p. 69) el testimonio de Wagner, el cual en un período doloroso de su vida escribía a un confidente: «Privado de todo estímulo externo, obligado a nutrirme siempre de mi propia substancia, tengo necesidad de las relaciones más activas y estimulantes con el mundo exterior para poder conservar una mínima parte de mi energía vital: ¿de dónde me podría venir todavía el deseo de comunicar lo que se agita en las fibras más íntimas de mi ser, si encontrase por doquier el silencio en torno a mí?» (*a Hans Von Bulow*, 1928).

En la reciprocidad del «yo» y del «tú», la palabra tiende a crear la unidad del «nosotros», esa auténtica comunidad, muy diversa de la colectividad de masa, que no es unión sino hacinamiento. [11]

Finalmente, la palabra humana está abierta al futuro de la historia que en ella se anuncia: lo espera, lo provoca. Para usar una expresión de J.Moltmann, la palabra «llama lo que promete, desde el no-ser-todavía del futuro en el ser del presente» [12]. La palabra se convierte en fuerza motriz en el devenir de la historia (*infra*, cap. 3).

4. El lenguaje de la amistad y del amor

En el lenguaje de la amistad y del amor es donde la triple función de la palabra, arriba descrita, encuentra su más alta síntesis. Salva la individualidad irrepetible del «yo» y del «tú», a través de una comunicación cada vez más libre y encaminada a una comunión más profunda de vida y no solo de ideas, amigos y esposos se hablan y encuentran en el misterio de la recíproca palabra la fuente pura de su dinámica coexistencia.

Dentro de la amistad y el amor, el mismo dilema entre «expresión» y «comunicación» -cuanto más me expreso más dificilmente me comunico- tiende, fatigosa pero realmente, a resolverse. En el encuentro amistoso con el otro, el amigo no teme realizar la tremenda fatiga de liberar el secreto sentido de su ser, ese profundo «yo» que es «indecible fascinación, autenticidad de un pensamiento rebelde a toda formulación, efusión, música, poesía pura». [13] Y después de haber comunicado libremente su «yo» y haberlo ofrecido a la libre acogida del otro, el amigo puede volver a empezar el itinerario sin fin del descubrimiento de sí mismo y del otro, de la recíproca comunicación, de la mutua acogida.

En la amistad y en el amor incluso la objetividad de la información y la exacta precisión de los términos pierden valor frente a ulteriores posibilidades que se abren a la expresión y a la comunicación interpersonal. Medias palabras, alusiones, silencios, miradas, pueden decir más que muchas palabras exactas. El mero estar uno frente al otro, la magia de la presencia se añade a la eficacia propia de la palabra y carga de encanto la más mínima palabra.

En la palabra de la amistad y del amor «cada uno da al otro la hospitalidad esencial, en lo mejor de sí mismo. Cada uno reconoce al otro y recibe de él aquel mismo reconocimiento, sin el cual la existencia humana es imposible» [14].

[11] Vuelven a la memoria las palabras de M. Buber: «En medio de estas colectividades masivas que se confunden en su marcha ¿quién sabe todavía lo que es la comunidad hacia la que cree tender? La colectividad no es unión, sino hacinamiento; individuos puestos unos junto a otros, armados juntos, alineados juntos; entre un hombre y otro hombre no hay más que la cantidad de vida suficiente para incitar al paso de marcha (...). El celo de esta época por la colectividad es la fuga de la prueba de una verdadera comunidad de los individuos particulares, fuga del diálogo vital en el corazón del mundo que exige la entrega de cada persona (...). Diálogo y monólogo se callan. Sin el Tú, e incluso sin el Yo, los hombres hacinados, los de la izquierda queriendo abolir la memoria y los de la derecha queriendo regularla, marchan al abismo común como batallones separados y enemigos» (M. BUBER, Il principio dialogico, Comunità, Milano 1958, pp. 141-143).

[12] J. MOLTMANN, Esperanza y planificación del futuro, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 158.

[13] G. GUSDORF, o.c., p. 56.

[14] G. GUSDORF, o.c., p. 69.

Acude a la memoria el elogio que S. Agustín hace de la amistad: «Dos cosas son necesarias en este mundo: la vida y la amistad. Dios ha creado al hombre para que exista y viva: en eso consiste la vida. Mas para que el hombre no esté sólo, la amistad es también una exigencia de la vida». [15] Y además : «Si no tenemos amigos, ninguna cosa de este mundo nos parecerá amable». [16]

En la amistad y en el amor, el «nosotros» de la comunicación puede abarcar el universo entero, todo lo puede transformar y renovar. El mundo surge como «un nuevo espacio, no como algo simplemente «dado» sino que nace como «función» (y ámbito) de la libre comunión (...). Nuestra presencia en el mundo, incluso nuestro prójimo, aquellos que hace tiempo conocemos, cambian a la luz del amor». [17]

Finalmente en la amistad y en el amor se realiza una pregustación anticipada del Todo del ser, del cumplimiento definitivo. Podríamos decir que el «yo» y el «tú», convertidos en «nosotros» dentro del seno de la amistad, tocan el invisible e intangible «Tú» divino. Esto les pareció que experimentaban a Agustín y su madre Mónica en aquella íntima conversación amistosa en Ostia Tiberina, que el Santo evoca en *Las confesiones*:

«Al acercarse el día en que debía salir de esta vida, día conocido para Ti, pero desconocido para nosotros, sucedió por disposición Tuya, creo yo, según tus misteriosos designios, que nos encontráramos ella y yo solos apoyados en una ventana que abre al jardín de la casa donde se hospedaba, cerca de Ostia Tiberina, pero lejos del bullicio de la gente y tratando de recuperarme de la fatiga de un largo viaje por mar, conversábamos por tanto, solos con entrañable intimidad (...). Buscábamos en nuestro interior la presencia de la Verdad, que eres Tú, y hablábamos de cómo sería la vida eterna de los santos (...).

Abríamos ávidamente la boca del corazón al chorro abundante de tu fuente, la fuente de la vida (...). Elevándonos con un impulso cada vez más ardiente hacia el mismo Ser, fuimos recorriendo todas las cosas corpóreas y el mismo cielo (...). Y aun ascendiendo por encima de nosotros mismos con la consideración, la exaltación, la admiración de tus obras, unimos nuestras almas y nos transcendimos hasta alcanzar la esfera de la inagotable abundancia, donde pace Israel los eternos pastos de la Verdad, donde la vida es sabiduría (...). Y mientras hablábamos de estas cosas y anhelábamos por El nos recogimos un rato con el impulso total de la mente y suspirando nos dejamos envolver por la primicia del espíritu, para volver después al sonido vacío de nuestras bocas donde la palabra es el principio y el fin». [18]

[15] *Sermón 16, I de la colección «Denis»*: PL 46, 870.

[16] Carta 130, 2, 4. Transcribimos el pasaje entero: «Por el contrario, si las riquezas abundan y ninguna orfandad sobreviene, si hay salud en la carne y habitación incólume en la patria, pues en ella hay también hombres malos de quienes nada puede fiarse, de quienes se temen y soportan fraude, dolo, arrebatos, discordias y traiciones, ¿acaso no se convertirán en amargas y duras todas aquellas riquezas? ¿Acaso se encuentra en ellas parte dulce o alegre?. En todos los negocios humanos, nada resulta dulce sin el amigo» (Traducción del P. Lope Cilleruelo, O.S.A., en BAC, Madrid, 1953, tomo. 99, pp. 55-56).

[17] L. BOROS. Il Dio Presente, Queriniana, Brescia, 1968, pp. 21-23; leáse la meditación entera dedicada a *L'amore* (pp. 15-27).

[18] SAN AGUSTIN. Confesiones, 9,10,23-24 (en SAN AGUSTIN. OBRAS II. Las Confesiones ed. crítica y anotada por Angel Custodio Vega. O.S.A. BAC. Madrid, 1974^6, pp. 370 s): el comentario de L. BOROS. Incontrare Dio nell'uomo. Queriniana. Brescia 1971, pp. 60-74 (meditación sobre *L'amicizia*). Sobre la amistad también: S. GREGORIO NAZIANCENO. *Discursos* 43, 15-21 (en alabanza de Basilio el Grande): PG 36, 513-524.

Capítulo 2

LA PALABRA AMISTOSA DE DIOS [1]

La DV del Concilio Vaticano II habla en estos términos de la Revelación: «En esta Revelación, El Dios invisible (cfr. Col 1, 15; Tm 1, 17) habla a los hombres como amigos (cfr. Ex 33, 11;Jn 15, 14-15), movido por su gran amor y trata con ellos (cfr. Ba 3, 38), para invitarlos y admitirlos a la comunión con El» (DV 2).

El texto conciliar, y el bíblico sobre el que se funda el magisterio, describen la Revelación de Dios en la categoría de la *palabra*, y más aún, del *diálogo amistoso*. Habiendo decidido revelarse, Dios ha hablado a los hombres y ha tomado el lenguaje humano de la amistad con una finalidad muy precisa, la de la comunión de vida. El lugar que hemos reservado en el capítulo primero al tema de la palabra humana, con especial referencia al lenguaje de la amistad y el amor, cobra ahora un sentido más pleno.

1. El concepto de Revelación en los Concilios Vaticano I y Vaticano II

Para concretar mejor el desarrollo que el concepto de Revelación ha experimentado en la comprensión de la Iglesia durante este siglo, transcribo simultáneamente los textos de la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I y de la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II relacionados con la Revelación:

[1] L. ALONSO SCHÖKEL. La Palabra inspirada, pp. 13-38; H. FRIES - R. LATOURELLE, La rivelazione, en *Mysterium Salutis*, vol. 1, pp. 225-239; CL. GEFFRE, Esquise d'une Théologie de la Révélation, en Varios Autores, La Révélation, pp. 171-205; R. LATOURELLE. Teologia della Rivelazione, pp. 251-358; H. DE LUBAC, Commentaire du préambule et du chapitre I, en: AA.VV., La Révélation divine, tom, I, pp. 157-302; G. RUGGIERI, Rivelazione, en DTI, vol. 3, pp. 148-166 (cfr. ID., Rivelazione, en NDT, 1332-1352); N. SCHIFFERS - K. RAHNER - H. FRIES, Rivelazione, en SM, vol. 7, pp. 191-226; otros comentarios a la Dei Verbum (cfr. Bibliografía general).

Vaticano I (*Dei Filius*. cap. 2)

«La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, partiendo de las cosas creadas; porque lo invisible de El, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho (Rom 1, 20); sin embargo, plugo a su Sabiduría y Bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el Apóstol: «Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo» (Hb 1, 1-2).

A esta divina revelación se debe que las verdades que por su naturaleza no son inaccesibles a la razón humana, puedan ser conocidas por todos, en la condición presente del género humanno, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la Revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita Bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad ni ojo vio ni oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman (1 Cor 2, 9).

Ahora bien, esta Revelación sobrenatural, según la Fe de la Iglesia Universal declarada por el santo concilio de Trento, «se contiene en los Libros escritos y en las Tradiciones no escritas, que recibidas de los Apóstoles de boca del mismo Cristo, o por los mismos Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros»(CE 761 s; cfr FC 23 s).

Vaticano II (*Dei Verbum* 2. 6)

«Dispuso Dios en su Sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cfr Ef 1,9), mediante el cual los hombres por medio de Cristo, Verbo Encarnado, tienen acceso al Padre y al Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cfr Ef 2, 18; 2 P 1, 4). En consecuencia por esta revelación Dios invisible (cfr Col 1, 15; 1 Tm 1, 17) habla a los hombres como amigos, movidos por su gran amor (cfr Ex 33, 11; Jn 15, 14-15) y mora en ellos (cfr Ba 3, 38), para invitarlos y admitirlos a la comunión consigo. Este plan de la Revelación se realiza por gestos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la Historia de la Salvación, manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana, se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la Revelación.

Dios creándolo todo y conservándolo por su Verbo (cfr Jn 1, 3), da a los hombres testimonio de Sí en las cosas creadas (cfr Rom 1, 19-20), y queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó además personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación (cfr Gn 3, 15) con la promesa de la Redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación en las buenas obras (cfr Rm 2, 6-7). En su tiempo llamó a Abraham para hacer de él un gran pueblo (...) (DV 4-5). Mediante la divina revelación quiso Dios manifestarse a Sí mismo y comunicar los eternos

> decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres «para hacerles participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana» (*Vat* I).
> Confiesa el Santo Concilio «que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criatura» (cfr Rm 1, 20); pero enseña que hay que atribuir a su revelación «el que, todo lo divino que por su naturaleza no es inaccesible a la razón humana, lo pueden conocer todos fácilmente, con firme certeza y sin error alguno, incluso en la presente condición del género humano» (Vat I)». (DV 6)

De la confrontación de estos textos conciliares se desprenden ciertas diferencias dignas de tenerse en cuenta:

a) *Relación entre revelación natural y sobrenatural* — El Concilio Vaticano I parte de la revelación natural y de la posibilidad del conocimiento de Dios (el Concilio habla de *conocimiento* no de *demostración*) a la luz de la razón humana para desembocar después en la revelación sobrenatural. El Concilio defendió [2] la primera, contra todos aquellos que despreciaban la razón humana negándole toda posibilidad de alcanzar, por via ascendente, el conocimiento de Dios. Defendió la segunda, contra todos los que concedían a la razón plena autonomía y suficiencia, reduciendo la revelación cristiana a una realidad puramente inmanente al hombre.

La perspectiva del Vaticano II está de algún modo invertida. El Concilio comienza hablando —ampliamente— de la revelación personal e histórica de Dios que culmina en Jesucristo (DV 2-4), así como de la fe en cuanto respuesta adecuada a la revelación sobrenatural (DV 5), asegurando así, desde el mismo punto de partida, lo específico de la revelación y de la fe bíblico-cristiana; por otra parte, la ausencia de un contexto apologético de defensa contra los errores doctrinales, permite al Concilio Vaticano II ofrecernos una teología más expositiva de los contenidos de la revelación sobrenatural. Unicamente al final del cap. I, la DV 6 [3] recupera el dato del Vaticano I sobre la revelación natural y sobre la posibilidad que el hombre tiene de conocer a Dios. Recuperación sin duda muy importante para nuestro tiempo, si se tiene en cuenta el pretendido carácter científico del ateísmo contemporáneo.

[2] A propósito de las diversas formas de errores doctrinales contra los que el Vat. I opone su teología defensiva, cfr. R. LATOURELLE, Teología della Revelación (Col. Lux Mundi 9), Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 260-265.

[3] Su formulación y, más aún, su puesto en el cap. I de la Constitución DV han tenido en el Concilio un camino largo y fatigoso: cfr. H. DE LUBAC, o.c., pp. 263-272.

b) *Plugo a Dios...* — Hay que subrayar también que el Vaticano II, además de trastocar la perspectiva de las dos revelaciones, permite entender mejor la distinción y unidad entre creación-revelación natural por una parte y revelación sobrenatural por otra. En el Vaticano I, y en la DV 6 que lo cita, llega a armonizarse la doble revelación dialécticamente, mediante la afirmación de la necesidad moral, dentro de las condiciones actuales de la historia salvífica, de una revelación sobrenatural incluso acerca de las verdades que no son inaccesibles de por sí a la razón humana. Y el «*plugo a Dios*» de la «Dei Filius» contiene un matiz muy preciso y legítimo, el de subrayar el contraste entre el *esfuerzo* religioso del hombre en la búsqueda de Dios (cfr. Hch. 17, 26-31) y el *don* que Dios otorga al hombre revelándose en Jesucristo. En la DV del Vaticano II en cambio, el «*plugo a Dios*» abre el discurso sobre la Revelación en absoluto y pone el acento en la libre y gratuita iniciativa de Dios en el acto de revelarse: ¡La Revelación es Gracia! Además la DV 3 «con su cristocentrismo... permite entender mejor la unidad y la diferencia entre creación y revelación. La distinción es descrita por un *insuper* (*además*), como algo que emerge como novedad respecto del horizonte anterior. En cambio la unidad se ha dado gracias a la creación por el Verbo»: [4] como la creación misma ha sucedido en el Verbo, posee un intrínseco destino hacia Cristo.

c) *Revelarse a Sí mismo es manifestar el misterio de su voluntad...* — En cuanto al *objeto* de la Revelación, la DV sigue al Vaticano I («Revelarse a *sí mismo*...»). La Revelación no nos da simplemente a conocer algo, sino a Alguien, al Dios viviente en Cristo Jesús. Con todo la DV sustituye la palabra *decreto* por la expresión paulina, *el misterio de su voluntad*: con esto pretende evocar en su totalidad el designio salvífico revelado y realizado en Jesucristo (carácter cristocéntrico de la Revelación: véase el cap. 3) y subraya la unidad entre Revelación y Salvación, como expresamente se dice a continuación: «mediante el cual los hombres... tienen acceso al Padre y son hechos partícipes de la naturaleza divina».

d) *Con esta Revelación el Dios invisible en medio de su gran amor habla a los hombres como amigos...*— De esto no aparece nada en el Vaticano I. Algunos Padres del Concilio Vaticano II hicieron observar que era excesivo, tal vez, decir: «Dios habla a los hombres como a amigos» y habrían preferido la expresión «como a hijos», de acuerdo con un uso más frecuente en la Biblia. [5]
Pero la expresión «como amigos», igualmente bíblica, se mantuvo en el texto definitivo. Dicha fórmula expresa maravillosamente esa resonancia personal e íntima de toda la Revelación Bíblica (véase 2), que la DV se complace en reiterar en el último capítulo: «En los Libros Sagrados, el Padre que está en los cielos sale amorosamente al encuentro de sus hijos y conversa con ellos» (n.21).

e) *Esta Revelación se lleva a cabo por medio de hechos y palabras íntimamente relacionados...* — Según el Concilio Vaticano I el objeto formal de la Revelación es la enseñanza por parte de Dios de aquellas verdades que superan la capa-

[4] G. RUGGIERI, o.c., p. 162.
[5] Cfr. H. DE LUBAC, o.c., p. 172; *Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, p. 342 y pars V, p. 683.

cidad natural de la razón humana. Los hechos fundamentales de la Historia de la Salvación no constituyen formalmente una parte de la Revelación sino únicamente la ocasión de desvelar el contenido de la Revelación; Cristo como acontecimiento histórico que culmina la Revelación ocupa en ella un puesto secundario. En cambio, para la DV la Revelación se realiza por hechos y palabras: es realmente Palabra de Dios, pero también e inseparablemente es acontecimiento, manifestación y desenvolvimiento del plan de Dios a lo largo de una Historia (véase cap. 3).

2. La Biblia como testimonio del carácter dialógico-amical de la Revelación

La DV, al presentar la Revelación como una «conversación» de Dios con los hombres debida a la iniciativa del amor, se expresa con las palabras de S. Bernardo [6] y —más extensamente—parece haberse inspirado en una página de la Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. [7] Pero las únicas citas en que se apoya este aspecto dialógico-amical de la Revelación las ha sacado de la Biblia. Examinémoslas brevemente.

—Ex 33, 11: *«El Señor hablaba con Moisés cara a cara, lo mismo que un hombre habla con su amigo»*

Moisés no sólo es el mediador del éxodo y de la alianza; es el personaje típico en cuya experiencia se cumple y se expresa el plan de Dios sobre Israel y sobre todo hombre. Los diversos «éxodos» de Moisés patentizan también el itinerario espiritual y el testimonio de todo creyente. «Salido hacia los hermanos oprimidos» (Ex 2, 11) en un gesto generoso de solidaridad, el *primer* Moisés, perseguido por el Faraón, huye al desierto (Ex 2, 15), descubre la presencia de Dios en la zarza que arde sin consumirse (¿símbolo de su misma vida?) y escucha la voz de Dios desde la zarza ardiente y le encomienda la misión del éxodo para liberar a su pueblo y le conforta con su presencia: «Ahora ve... saca de Egipto a mi pueblo... *Yo estaré contigo*» (Ex 3, 10-12). Este es el *segundo* Moisés que

[6] «Ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri, et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amari non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem» (*In Cantica, Sermo* 20,6: PL 183, 870 B).

[7] «La revelación que es el vehículo sobrenatural que Dios mismo ha tenido la iniciativa de instaurar con la humanidad puede representarse como un diálogo en el que el Verbo de Dios se expresa con la Encarnación y después con el Evangelio. El coloquio paterno y santo interrumpido entre Dios y el hombre a causa del pecado original se ha reemprendido maravillosamente a lo largo de la historia. La historia de la salvación relata precisamente este largo y variado diálogo que arranca de Dios y empalma con el hombre una conversación amena y maravillosa. En esta conversación de Cristo con los hombres (*Bar* 3, 38) es donde Dios hace comprender algo acerca de Sí mismo, el misterio de su vida, absolutamente una en su esencia y trina en sus Personas: aquí es donde dice El cómo quiere ser conocido: El es amor, y como tal quiere ser honrado y servido. Nuestro mandamiento supremo es amor. El diálogo se hace pleno y confiado; el muchacho queda invitado a este diálogo, el místico se extravía en él (...)» (AAS 56, 1964, p. 632).

libera a Israel y lo conduce al Sinaí humeante para que todo el pueblo escuche la voz de Dios desde el fuego (Ex 19-24). Mas una tercera experiencia le espera: Entra en la «tienda del encuentro» para conocer a aquel Dios que «le habla cara a cara, como un hombre habla con su amigo» (Ex 3, 11). El escritor bíblico, tal vez el *Yahvista*, ha tratado de expresar la inexpresable intimidad de Dios con Moisés dentro de la categoría del diálogo amistoso, vehículo de la más profunda comunión. [8] Y Moisés, empujado y animado por aquel diálogo entrañable, se pone en camino para el último «éxodo» gritando: «¡Señor!» Haz que vea tu rostro, tu gloria» (Ex 33, 18-23). Moisés, lider de la liberación, tiene sed de contemplación. Llevará a la tumba una doble nostalgia: la tierra y el rostro personal de Dios.

—Ba 3,38: *«La Sabiduría se ha derramado sobre la Tierra y ha conversado con los hombres»*

En la época del libro de Baruc (comienzos del s. II a. C.) la Sabiduría no tiene todavía un rostro humano. Es «el libro de los decretos de Dios, la ley que subsiste por los siglos» (Ba 4, 1). Es, en suma, la Palabra-Revelación que Dios ha comunicado a los hijos de Abraham (cfr Ba 3, 37), para que ellos a su vez se la comunicaran a los hijos de Adán. Dios, conversando con su Pueblo, pretende comunicarse y *conversar con todos los hombres*.

Esta Sabiduría de Dios derramada definitivamente sobre la Tierra [9] será Jesucristo en persona. Será El la «nueva tienda del encuentro» de la experiencia mosaica: «Y el Verbo (la Palabra) se hizo carne y vino a habitar (eskenosen = plantó su tienda) entre nosotros y nosotros vimos su Gloria» (jn 1, 14).

—Jn 15, 14-15: *«Vosotros sois mis amigos... No os llamaré ya siervos, sino que os llamo amigos»*

En Jesucristo el invisible rostro de Dios se ha hecho visible: «Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 8-9; cfr 1, 18) y la Palabra de Dios se hizo carne (1, 14), se hizo presencia y diálogo amistoso con los hombres. *Creer* en Jesucristo significa, en el Evangelio de Juan, *andar detrás de Jesús*, según el ejemplo de los dos primeros discípulos de los cuales leemos en Jn 1, 38-39: «fueron detrás de Jesús» «vieron dónde habitaba» y «se quedaron con él» [10]. La hora del encuentro y de la conversación con Jesús era «la hora décima», es decir, la hora del cumplimiento y de la llegada definitivos para la inquietante *búsqueda* que realiza todo hombre [11]. Este primer encuentro da comienzo a una larga historia de diálogo entre Jesús y sus discípulos, que culmina en el discurso de la Ultima Cena (Jn 13-17). Los discípulos llegan a ser realmente «los amigos de Jesús» en virtud de su libre y gratuita elección, garantizada por el acto supremo de su

[8] Cfr. G. AUZOU, De la servidumbre al servicio, FAX, Madrid, 1972, p. 264.

[9] El texto de *Bar* 3, 38 lo citan frecuentemente los Padres de la Iglesia. Estos ven en él una figura del misterio de la Encarnación; y el Nuevo Testamento identifica la Sabiduría con Cristo, única y auténtica Palabra de Dios: cfr. P.E. BONNARD, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, Du Cerf, París, 1966.

[10] Cfr. V. MANNUCCI, Evangelo di Giovanni, en ER, vol.2, col. 1471.

[11] Cfr. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1964[18], p. 70.

agape, que es la entrega de su vida por amor. Ya no existen secretos para los discípulos convertidos en «amigos»: Jesús les comunica la Revelación entera (14, 6-7) y, mediante el don del Espíritu, se la hará comprender (14, 25-26; 16, 12-15).

A estos textos podríamos añadir Is 41,8, pasaje donde Dios llama a Abraham «amigo mío». La aventura de la palabra de Dios con los hombres comienza en realidad con Abraham, por cuya memoria el narrador Yahvista se tomó la maravillosa y fascinante libertad de presentarnos a un Dios que «no pudo tener escondido su plan a Abraham» (Gn 18, 17) que incluso acepta su invitación a «confortar el corazón» y a «comer» de forma humana fuera de la tienda (cfr Gn 18, 1-8). La Historia bíblica se inicia con una doble nostalgia: Dios tiene nostalgia del hombre y Abraham tiene nostalgia del Dios único, del Absoluto. En Abraham «amigo de Dios» y «Padre de los creyentes» todos los hombres están invitados a una relación amistosa con Dios. También en esto —por usar la expresión de Pío XI— «los cristianos son espiritualmente semitas».

3. El estilo de la «Dei Verbum»

Es por lo tanto en la Biblia misma donde el Concilio Vaticano II ha recuperado el carácter interpersonal, existencial, dinámico y comunicativo de la Revelación-Palabra de Dios, aportando así una integración necesaria al concepto más bien reductivo de la Revelación, que los manuales de teología habían heredado de los Escolásticos: «Siguiendo a S. Tomás, afirmaban que hablar es manifestar el propio pensamiento a alguien por medio de signos. Se pone el acento en el descubrimiento del pensamiento por medio de la palabra y sobre la participación en el conocimiento que se realiza mediante ella» [12] Pero el deseo de enseñar verdades que el hombre no puede conocer por sí mismo, no agota el proyecto revelador de Dios, que no es solamente un «Maestro» que enseña.

Al revelarse, Dios *habla* el lenguaje de la amistad y del amor:

—Dios *llama*, convoca, interpela a los hombres (función *apelativa* de la palabra); los creyentes que escuchan, acogen y viven la Palabra de Dios, son los «*kletoi*» [13], es decir, los *llamados*; la comunidad de los creyentes es la *Ekklesía*, la asamblea de los convocados.

—Dios *narra*, *interpreta* al hombre, la existencia y la historia, *enseña* (función informativa de la palabra). Así la Palabra de Dios juzga, amenaza, promete, consuela, enseña. Pone al descubierto el misterio del hombre, se hace «autocomprensión» ya que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 3). En otros términos, el hombre se conoce a sí mismo y la plenitud de su ser y de su destino no a través de lo que él mismo realiza, busca u obtiene por su experiencia, sino escuchando la Palabra de Dios. [14]

—Dios se expresa, habla de Sí mismo, se revela a Sí mismo a los hombres

[12] R. LATOURELLE, Teologia della Rivelazione, p. 364.

[13] Así llama el apóstol Pablo a los cristianos: cfr. Rom, 1, 6, 7;8, 28; 1 Cor 1, 2.24, etcétera.

[14] Este carácter «antropológico» de la revelación está ampliamente expresado en la Gaudium et Spes del Vaticano II: cfr. R. LATOURELLE, en Mysterium Salutis, vol. 1, pp. 248 s.

y les revela su vida íntima (función *expresiva* de la palabra), para invitarlos y admitirlos a la *comunión de vida* con El. No habla a distancia, sino haciéndose presente: lleva el nombre JHWH, es decir, *El que está ahí*, el que *está presente, está con* [15], es el *Emmanuel, Dios con nosotros*. La aventura milenaria de la Palabra de Dios (cfr. Hebr 1, 1-2) tiene su meta en un *Hombre* que es *La Palabra de Dios hecha carne* (Jn 1, 14 a), la *Tienda* en la que Dios mora (Jn 1, 14 b) y conversa con la familia humana: la Palabra de Dios se llama Jesús (*Yavhé salva*).

Ya el *Proemio* de la *Dei Verbum*, haciendo propias las palabras de S. Juan: «Os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se manifestó a nosotros; os anunciamos lo que hemos visto y oído, a fin de que vosotros tengáis comunión con nosotros y nuestra comunión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 2-3), contiene en germen todo lo que el primer capítulo de la Constitución afirma sobre la Revelación. Se encuentran señalados claramente el objeto, el modo, la transmisión y la finalidad de la Revelación de Dios.

a. *El objeto* — Es «la vida eterna», que para Juan es el más radical de los atributos divinos: lo «eterno» evoca «no una vejez sin fin, sino una incorruptible juventud». [16] Una vida así no puede separarse de «la Luz» (Jn 1, 4) que en Juan es sinónimo de «Revelación». Ahora bien, vida y luz se identifican con «la Palabra» que «existía ya en principio, estaba junto a Dios, era Dios» (Jn 1, 1). El objeto de la divina Revelación, llámesele «Dei Verbum» o «Vita Aeterna», es, por lo tanto, el mismo Dios que se abre a los hombres y se comunica a ellos como «Verdad y Vida».

b. *El modo* — La vida eterna de Dios *se manifestó a nosotros en Jesucristo*, quien revela a Dios no sólo con sus palabras sino con su misma presencia activa, con todo su ser (cfr DV 4). La presencia del Verbo de Dios encarnado es algo más que una mera enseñanza doctrinal. En El, la Palabra de Dios no sólo se ha hecho «oir» sino «ver» y «tocar». Jesucristo es la definitiva *Teofanía* del Padre.

c. *La transmisión* — El anuncio de S. Juan es un testimonio; como lo es el anuncio de la Iglesia, fundada sobre el testimonio de los apóstoles. Antes de ser «Maestra» la Iglesia es «discípula»; antes de «anunciar la Palabra de Dios» la Iglesia la «escucha» religiosamente; antes de «comunicar la Vida» la Iglesia la «recibe». Como dice la DV 8: «La Iglesia perpetúa y transmite todo cuanto ella es, todo cuanto cree»; y los instrumentos de su Tradición son: «su doctrina, su vida y su culto».

d. *La finalidad última* — Viene expresada en la primera carta de Juan y en el Proemio de la *Dei Verbum* en términos de «*koinonía*», de *comunión* con el Padre y con su Hijo Jesucristo: Esta es la Vida Eterna manifestada y dada a los

[15] Según la interpretación más probable del nombre de Yahvé, revelado por Dios a Moisés (Ex 3, 13-15): cfr. G. AUZOU, o.c., pp. 118-126; M. NOTH, Esodo, Paideia, Brescia, 1977, p. 56.

[16] L. BOUYER, Il quarto Vangelo, Borla, Torino 1964. p. 52.

hombres por el Verbo hecho carne. Mas todo esto no es un asunto privado, encomendado a la relación particular de cada una de las personas de la Revelación. El encuentro con Cristo, «Verbum Dei», pasa a través de su Sacramento que es la Iglesia, signo visible y eficaz de la comunión fraterna (cfr LG 1). S. Juan no escribe: «Anunciamos la Vida Eterna... a fin de que vosotros tengáis también comunión *con nosotros*», y añade: «y *nuestra comunión* sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo». [17] El anuncio de la palabra edifica la Iglesia, comunidad de los hijos de Dios (cfr AG 1) y la convierte en sacramento de comunión con Dios para todo el género humano.

4. Revelación y alianza

Dado que la Revelación es el diálogo entre Dios y la humanidad orientado a producir una comunión de vida que la Biblia llama *Alianza*, las etapas que jalonan la Historia progresiva en la Alianza marcan también el ritmo a los términos del diálogo revelador entre Dios y el hombre.

Desde el momento en que Dios dirige a Adán la primera palabra interrogadora: «¿Dónde estás?» (Gn 3, 9), la definición bíblica del hombre se encuentra en esta pregunta: «El proyecto bíblico se refiere al hombre interpelado; la economía bíblica sitúa el TU del hombre frente al YO de Dios.

La acuciante pregunta divina no es indicio de una agresividad, de una envidia o de un odio, sino la señal del amor divino que necesita del hombre para llevar a cabo su obra, construir la ciudad humana de Dios». [18]

Dios dice:	El pueblo responde:
«Vosotros sois mis siervos» (Lv 25,42)	«Tú eres nuestro Señor» (Sal 8, 2-10)
«Yo soy vuestro Rey» (Ez 20,33)	«Dios es nuestro Rey» (Is 33,22)
«Vosotros sois mis testigos» (Is 43,10; 44,8)	«Tú eres nuestro Creador» (Is 45,7)

Pero a medida que la Alianza va cobrando profundidad y toma como símbolo el amor conyugal, las dos partes (Dios y el Pueblo) se encaminan a un diálogo entre «iguales». Ellos son entre sí «amantes» y se llaman e interpelan con términos iguales. El diálogo se hace armonioso y paralelo:

Dios dice:	El pueblo responde:
«Yo os amo...» (Jr 31,2; Mal 1,2)	«Amad a Dios, amantes de Dios» (Sal 31,24; 97,10)
«Mi Amado es para mí»	«y yo para El» (Ct 2,16)
«Te haré mi esposa para siempre»	«y tú me llamarás Esposo mío» (Os 2,18-20)

[17] Ya San Agustín comentaba: «En este paso estamos retratados y dibujados nosotros mismos. Que se verifique, por tanto, en nosotros aquella felicidad que el Señor anunció para las generaciones futuras; permanezcamos firmemente adheridos a lo que no vemos porque nos lo atestiguan los que lo vieron. «Para que —afirma Juan— también vosotros tengáis parte con nosotros». ¿Qué hay de extraordinario en tomar parte en la sociedad de los hombres? Espera antes de objetar; considera lo que añade: «Que nuestra vida esté en comunión con Dios Padre y con Jesucristo, su Hijo. Os hemos escrito estas cosas para que sea plena vuestra alegría». Juan afirma que la llenumbre de la alegría está cabalmente en la vida en común, en la caridad y en la unidad»(Exposición de la ep. a los Partos, en Obras de San Agustín, XVIII, BAC, 187, p. 196, (tr. ed. preparado por Fr. Balbino Martín Pérez, O.S.A.).

[18] A. NEHER, Existence biblique et histoire, en *L'existence juive*, p. 28.

Pero en el fondo, ni siquiera en este punto se detiene el dinamismo progresivo de la Revelación de Dios y de la respuesta del hombre. Es propiamente el amor conyugal el que al informar la Alianza la hace dinámica.

La «relación-participación de vida» entre los esposos evoluciona y se interioriza cobrando una mayor profundidad a medida que el amor se hace más estable: «Los escalones del amor, la espera y la plenitud de un encuentro, el dolor de la separación, la nostalgia de haberse conocido y el deseo de encontrarse mañana: he aquí algunas de las vivencias que imprimen a la vida en común de los esposos un perpetuo dinamismo», [19] Al asumir la Alianza el símbolo del amor conyugal, no deja de ser «historia»; al contrario, toma todavía más el significado de una filosofía existencial de la historia, que es la patética tragedia de un amor conyugal con todas las vicisitudes. La Revelación bíblica, lejos de ser una mera información doctrinal y un contenido ético, se convierte en participación en un mismo destino común de lo Divino y de lo humano.

5. Consecuencias para la lectura y comprensión de la Biblia

Queremos subrayar *algunas* cualidades que toda lectura y comprensión de la Biblia debe poseer para ser fiel a la naturaleza dialógica, interpersonal de la Revelación (véase cap. 19).

a. *La Biblia no es reducible a mera función informativa*

Si la Revelación de Dios se asemeja enteramente al lenguaje humano (salvo en el error) y asume sus tres funciones (véase cap. 1) no se puede leer la Biblia con una lectura que reduzca el Libro Sagrado a varios millares de proposiciones que recogen verdades que se imponen únicamente al asentimiento intelectual. «No es legítimo extirpar todos los elementos emocionales, expresivos, y todo lo que apela a nuestra respuesta. La Sagrada Escritura hay que leerla como obra de lenguaje total, funcionando plenamente, en la que Dios me habla». [20] En apoyo de esta afirmación, L. Alonso Schökel aduce como ejemplo dos textos bíblicos, no reducibles a la mera función informativa so pena de desvirtuar su mensaje: *Os* 11,1-9 y *Rom* 7,14-25.

No cabe duda de que el pasaje de Oseas, Dios hablando en primera persona, quiere proclamar el amor de Dios a su Pueblo. Pero los versículos de Oseas ponen en acción las demás funciones del lenguaje, ya que en ellos Dios *se expresa* y *me impresiona*. Si la página del profeta deja frío e indiferente al lector, después de haber leído en ella el modo como Dios afirma su amor por Israel, quiere decir que no ha sabido leerla.

Cuando S. Pablo en *Rom* 7 describe patéticamente, y en primera persona, la lucha interior que se desarrolla en el corazón de todo hombre, donde se establece la lucha encarnizada entre la «ciudad de Dios» y la «ciudad de Satán», aquel riguroso «crescendo» literario expresa mucho más que la simple verdad de una

[19] A. NEHER, o.c., p. 31.
[20] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 118.

escisión existente en el interior del hombre. Pablo no pretende meramente «informar» cuando a la pregunta casi desesperada: «¡Ay desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (v. 24), no responde con una fría proposición como podría entenderse de la versión latina de la Vulgata («Me librará la gracia de Dios por medio de Jesucristo N.S.»), sino con un grito de liberación: «gracias sean dadas a Dios por medio de Jesucristo N.S.!» (texto griego). Es evidente para Pablo que sólo la gracia de Dios en Jesucristo lo puede librar; y esto es también implícitamente afirmado. Pablo tiene ya experiencia de esta liberación y por ello le da gracias a Dios; de ahí que no se limite a enunciar sino que *exclama, ruega, grita, se expresa* y *nos conmueve*.

Y si bien no todas las páginas de la Biblia son de este estilo, lo importante es no acercarse a las páginas de este Libro con la exclusiva preocupación de aprenderse sus enunciados: «Lo que podemos hacer ante una unidad de lenguaje, es distinguir su carácter de *símbolo* (informe, representación), *síntoma* (expresión de la interioridad), de *señal* (llamada a otro)». [21]

b. *Primacía de la «escucha»*

Si la Revelación es palabra personal de Dios, si el centro de la Revelación no es una verdad abstracta o un complejo de verdades conceptuales y nada más, sino una Persona que me (nos) habla, me busca, me llama e invita, entonces la Palabra de Dios, debe ser, antes que nada, *escuchada*. La espiritualidad bíblica es ante todo una espiritualidad de escucha a un interlocutor presente. *Shemá Israel, Escucha Israel* (Dt 6,4); «*Escuchad* hoy la voz de Dios» (Sal 95,8): La Biblia quiere un Pueblo y quiere a todo creyente *a la escucha*. «La escucha del hombre es su respuesta a la revelación de la palabra y representa por lo tanto sustancialmente la manera en que la religión bíblica se apropia la divina revelación». [22] Por eso Salomón dio muestras de una gran sabiduría cuando dirigió su oración a Dios, pidiéndole no una vida larga ni el reino o la muerte de sus enemigos, sino un *«corazón bien dispuesto para escuchar»* (cfr. 1 R 3,9-12). Escuchar es la primera actitud del diálogo. También en el diálogo misterioso de Dios con el hombre se exige ante todo ser un *oyente atento*: atención no sólo al mensaje, sino a *quien* profiere el mensaje. [23] Un poco a la manera de María Magdalena, quien por su atención al hortelano y al modo como le llama por su nombre, logró descubrir la presencia del Señor, reconocer al Maestro y comprender su mensaje (cfr Jn 20, 11-18).

c. *Lectura sapiencial*

«Con el término *sapiencial* queremos indicar que el fin de la *lectura* (de la Biblia) no es tanto una «ciencia», es decir, un conocimiento intelectualmente elabo-

[21] Ibid., p. 119.

[22] Voz *akouo*, en GLNT, vol. I, col. 583.

[23] Acerca de la originalidad del acto de *escuchar*, como apertura al ser y a la persona antes y más que a las palabras, cfr. M. HEIDEGGER, El ser y el tiempo, México, pp. 190-200, ID., In cammino verso il linguaggio, pp. 199-200; R. DUVAL, Parole, Expression, Silence, pp. 250-257.

rado, cuanto una «sabiduría», es decir, un conocimiento vital, gustoso, que pone en juego todas las facultades del hombre y desemboca en la «fe obediente» de que nos habla Pablo, la cual es consentimiento, abandono, compromiso que abarca toda la vida». [24] Lo mismo sucede en el diálogo de la amistad y del amor, que penetra hasta lo más íntimo de las personas e interesa la totalidad de sus vidas: una comunión de corazones, de intenciones, de proyectos, de vida. Los Evangelios son explícitos en condenar a quienes pretenden la comunión con Dios, fin de la Revelación, en términos intimistas o puramente intelectuales. Se es «hermano, hermana y madre para Cristo» —en estos términos expresa Jesús la comunión de los creyentes con El— si se está dispuesto «a *hacer* la voluntad del Padre Celestial» (cfr Mt 12, 46-50).

d. *El Magisterio de la Iglesia al servicio de la Palabra de Dios*

Si la Revelación fuera reducible a pura y simple exposición de doctrinas (función informativa-doctrinal de la Palabra), la enseñanza del Magisterio sería superior a la Palabra de Dios por el mero hecho de que la Iglesia, en sus definiciones dogmáticas, lo mismo que en su Magisterio ordinario, expresa las verdades reveladas mediante conceptos y formulaciones más precisas, distintas y elaboradas. En este caso la Biblia aparecería como un modelo arcaico de las verdades reveladas, que actualmente pueden ser expresadas de forma más adecuada; se habría convertido en un modelo ya no imprescindible.

Muy al contrario, el Concilio Vaticano II ha reafirmado la permanente transcendencia de la Palabra de Dios sobre el Magisterio de la Iglesia: «El Magisterio no es superior a la Palabra de Dios, sino que está a su servicio» (DV 10). Tal superioridad no se debe únicamente al hecho de que los enunciados dogmáticos no sean, en sí mismos, ni revelados ni inspirados, sino también al hecho de que los enunciados, aun tomados en su totalidad, no reproducen íntegramente la Palabra de Dios, que es inagotable, insondable, por ser sencillamente Palabra viva y personal de Dios.

«La Iglesia, a lo largo de los siglos, tiende incesantemente a la plenitud de la Verdad divina hasta que en ella alcancen cumplimiento las palabras de Dios (DV 8); no deja jamás de ser 'discípula' de la Palabra de Dios (DV 1), ni jamás interrumpe —mientras permanece sobre la Tierra— este itinerario de comprensión cada vez más profunda de la transcendente Palabra de Dios, con el fin de cumplir su función 'magisterial' de 'exponer fielmente la Palabra de Dios' (DV 10) a los hombres de todas las generaciones» (véase cap. 18). Todas las formas de magisterio, incluso las más solemnes de las que puede revestirse la enseñanza de la Iglesia, tienen, pues, un papel subordinado al de la Palabra de Dios y al de la expresión que la Palabra de Dios se ha dado a sí misma en la Revelación escrita (Biblia): es decir, el papel de hacer visible y legible algo de «la Forma primera». [25]

[24] M. MAGRASSI, La Bibbia nella vita della Chiesa, en AA.VV. I libri di Dio, p. 617.

[25] «Por muy perfilada que pueda estar la forma lingüística de una definición de la Iglesia, de un Canon conciliar y de tantas otras cosas, esta forma tan aquilatada no puede ser admirada ni apreciada por sí misma, porque está únicamente al servicio de la forma

Monseñor Neófito Edelby, arzobispo de Edesa, en su intervención en el Concilio Vaticano II el día cinco de octubre de 1964 (véase cap. 18, A, 4), proponía como «último —pero no mínimo— principio» para la interpretación de la Sagrada Escritura *«el sentido del misterio»*.

«El Dios que se revela es en realidad el 'Dios escondido'. La Revelación no debe hacernos olvidar la dimensión abisal de la vida de Dios, Uno y Trino, que el pueblo de los creyentes vive, pero cuya profundidad nadie puede alcanzar. La Iglesia Oriental afirma que la Revelación es ante todo 'apofática', es decir, una realidad que se vive en el misterio aún antes de ser proclamada verbalmente. Esta nota 'apofática' de la Revelación constituye en la Iglesia el fundamento de todas las riquezas de la Tradición, siempre vivas. Y una de las causas de las dificultades que ha experimentado la teología en estos últimos siglos consiste precisamente en el hecho de que los teólogos han querido encerrar el Misterio en fórmulas. Por el contrario, la plenitud del Misterio desborda no sólo la formulación teológica, sino incluso los límites de la letra bíblica». [26].

de Cristo que ella quiere conservar y custodiar. Por lo tanto, el anuncio eclesial debe, por razones de índole pastoral, poseer la máxima claridad, y esto incluso por razón de la situación histórico-eclesial y teológica en la que se coloca. Pero esta claridad no entra en competencia con la forma y la formulación de la Escritura. No sustituye, no tiene la pretensión de expresar mejor, de forma más completa y moderna, lo que la Escritura ha dicho de una manera ingenua, fragmentaria, popular y no científica, esencialmente condicionada por el tiempo y, por ende, necesitada de reforma. Las expresiones magisteriales se mueven en otro plano totalmente distinto. Son interpretaciones y no fundamentos de la revelación, no tienden a un sistema expresivo capaz de sustituir total o parcialmente a la Escritura (...). Lo único que hacen es remitir a algo distinto de lo que son, algo que las supera esencialmente y se halla situado en el plano de la revelación divina» (URS VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, p. 250).

[26] *Acta Synodalia*, vol. III., pars III, p. 308.

Capítulo 3

REVELACION EN LA HISTORIA Y A TRAVES DE LA HISTORIA [1]

El Dios de la Revelación es un Dios *que actúa*. [2] Para comunicarse con el hombre no le basta la palabra de amistad y amor. El lleva a cabo una presencia, una presencia operativa. Dise *se revela actuando*.

El hombre contemporáneo está empeñado en ser el protagonista de la historia. Su propósito es darle un sentido, dirigirla hacia un futuro de justicia y de paz. El Dios de la Biblia no contradice ni amortigua esta responsabilidad. Actuando en la Historia de los hombres, Dios la asume como una aventura común; infunde valor y confianza a la empresa humana de buscar y dar un sentido a la historia, porque en realidad dicha historia ha recibido ya un sentido de la actuación divina.

No se trata por tanto de un éxodo incesante abocado al fracaso sobre la cima de un simbólico monte Pisgá (cfr Dt 34, 1-7), fuera de la tierra, promesa tangible sólo con una mirada utópica. El «será» de la paz mesiánica es ciertamente algo futuro, pero un futuro real, ya que está anclado en la promesa indefectible de Dios y en su actuación eficaz en compañía con el hombre. De ahí que no se trate de una fábula o de una quimera, sino de tomar con seriedad una común aventura en la historia, incluso en su dimensión presente.

Es verdad que quien pretendiese fundar el sentido de la historia de manera exclusiva sobre la *autonomía* operativa del hombre no se encontraría con la Revelación bíblica. También la traicionaría quien, en nombre de la Biblia, se empeñase en la historia negándole su dimensión transhistórica, ya que la salvación cristiana desborda la historia (véase cap. 19, B, 5). Y no menor traición cometería quien considerase al Dios de la Biblia extraño al desarrollo de la historia. Tanto en el judaismo como en el cristianismo, «revelación» y «salvación» sólo tienen significado «en la» historia y «a lo largo» de la historia.

[1] L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della tradizione, cap. III. La storia rivelatrice e la sua interpretazione, pp. 27-51; O. CULLMANN, Cristo y el Tiempo; ID., La historia de la Salvación; A. BENI, Teologia Fondamentale, pp. 27-51; P. GRELOT, Sentido cristiano del Antiguo Testamento. cfr. Bibliografía general; H. DE LUBAC, Commentaire du préambule et du chapitre I, en: AA.VV., La Révélation divine, tome I, pp. 175-272, V. MANNUCCI, Storia della Salvezza, en ER, vol. 5, coll. 1355-1387; W. PANNENBERG, Rivelazione come storia; G. VON Rad, Teología del AT., vol. 1, Teología de las tradiciones históricas de Israel; G.E. WRIGHT, God who acts.

[2] G.E. WRIGHT, o.c.

1. Historia y Revelación

«Hemos *visto, oído, tocado al Verbo* de la Vida» decía el apóstol Juan (cfr 1 Jn 1, 1-4). La Revelación se compone, afirma el Concilio, de *gestis verbisque*, de sucesos y palabras: [3]

«Esta economía de la Revelación se lleva a cabo por medio de *hechos y palabras íntimamente relacionados*, de manera que las obras realizadas por Dios en la Historia de la Salvación esclarecen y fundamentan la doctrina y la realidad significante de la Palabra y las palabras esclarecen las obras e interpretan el misterio contenido en dichas obras. Por tanto la verdad profunda de Dios, o sea la de la salvación de los hombres, resplandece para nosotros por medio de esta revelación en Cristo, el cual es al mismo tiempo el Mediador y la Plenitud de toda la Revelación» (DV 2).

Es la primera vez que un documento del Magisterio solemne describe de esta forma la economía de la Revelación anclándola definitivamente en una dimensión histórica. La presentación habitual de los manuales de Teología preconciliares no sólo destacaba en la revelación el aspecto doctrinal (las *palabras*) con menoscabo de la *historia* y de los *hechos*, sino que incluso oponía la revelación sobrenatural, que se realiza «per verba» (por palabras), a la revelación natural, que se realiza «per facta» (por hechos). [4]

Resulta curioso que en el pasado se haya podido enfrentar en estos términos los dos tipos de revelación. Si existe alguna particularidad en el discurso bíblico sobre la revelación, es precisamente su carácter esencialmente «histórico». Dios se ha dado a conocer a través de la experiencia histórica de su presencia. La *palabra* (*dabár* en hebreo) del Dios viviente es dinámica: realiza la salvación en la Historia: desvela el designio misterioso de Dios en el acontecer histórico y en él nos da a conocer su rostro; compromete al hombre, lo juzga, lo salva llamándolo a la fe. La historia de Dios con su Pueblo es una historia que habla.

Antes de comunicar los diez mandamientos («las diez palabras»), Dios pronuncia su nombre *Yahvé* en presencia del Pueblo: «Yo soy Yahvé (el Señor), tu Dios» (Ex 20, 2 a); y prosigue diciendo: «El que te ha sacado del país de Egipto, de la condición de esclavo» (Ex 20, 2 b). Por lo tanto, para explicar el nombre de Yahvé no se acude a la naturaleza de Dios oculta en el misterio, sino a la acción liberadora de Egipto recién llevada a cabo. En dicho acontecimiento histórico, Dios se ha manifestado a su Pueblo como *Yahvé*, es decir: «Aquel que está ahí, que está presente, está por, está con» (véase cap. 2, nota 15). Dios está presente *con* Moisés y *con* el pueblo *para* liberarlo de la esclavitud y hacerlo libre para servir a Dios y servirse recíprocamente en una renovada solidaridad en la vida y en la historia. Estos son los términos en los que Dios trata de darse a conocer a su Pueblo.

La misma Teología encontramos en el mensaje de los *profetas*, heraldos del encuentro histórico de Dios con Israel. Al final de sus oráculos nos encontra-

[3] A quien proponía sustituir *gestis* por *factis*, le respondía la relación al n. 2 del «textus denuo emendatus» el 20 septiembre 1965: «Vocabaluan *gesta* est magis personale ac traditionale» (*Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, p. 342). Normalmente, las versiones de DV traducen el *gesta* latino por acontecimientos, pero habría estado mejor traducido por *las gestas* (= las acciones gloriosas y memorables) que tiene una resonancia más personal y evoca los «magnalia Dei» de la historia bíblica.

[4] Por ejemplo, CH. PESCH (Praelectiones dogmaticae, vol. I, Herder, Freibourg i. Br., parr. 251, p. 109) escribía: «Revelatio naturalis fit per facta, revelatio supernaturalis per verba».

mos frecuentemente con la fórmula: «... y sabréis que yo soy Yahvé» (cfr Is 49, 26;60, 16; Ez 6, 10; 7, 4.9.27; 13, 9.14.21.23; 25, 7.17; etc.). Dios se revela a Israel en su acción histórica sobre Israel: como juez presente durante terribles catástrofes, pero también —por encima de esta zona de muerte y en virtud de su fidelidad a la antigua promesa— como Aquel que ayuda al Pueblo a despertar a nueva vida.

En el Nuevo Testamento aparece todavía más claro que el centro de la Revelación es Uno sólo: no una profunda *gnosis*, sino una persona histórica. El tema único del Nuevo Testamento es el *Hombre Jesús de Nazaret* y su vida —para atestiguar que El, hombre verdadero en medio de la historia de los hombres—es la definitiva Palabra de Dios (cfr Jn 1, 1-18; 1 Jn 1, 1-4; 4, 2-3). Y tanto los evangelistas como los demás escritores del Nuevo Testamento cómo vigilan para que esta Palabra no aparezca como algo mítico al margen del tiempo! Insisten en su propósito de establecer la genuina esencia histórica de esta Palabra, considerándola como el cumplimiento y realización plena y definitiva de la Palabra anteriormente anunciada por Dios a los patriarcas y profetas.

Asimismo el Apocalipsis de S. Juan es «Revelación de Jesucristo que Dios le concedió para manifestar a sus siervos *las cosas que han de suceder*» (Ap 1, 1.19; 4,1). Las «visiones» del Apocalipsis no nos revelan una «verdad» que frente a lo «temporal» se presenta como «eterna»; son el anuncio de una historia, la historia definitiva de la humanidad y del mundo, inscrita ya en la vida de Jesucristo y de la Iglesia primitiva perseguida y que fatigosamente se encamina hacia la Jerusalén celeste, hacia los cielos nuevos y la tierra nueva.

Ciertamente, como veremos más adelante, decir que Dios se revela en la historia no significa afirmar que la historia sea de forma automática, clara y simplemente Revelación de Dios. En tal caso conocer la Revelación equivaldría a un mero procedimiento de interpretación de la historia. Propiamente el centro de la Revelación, que es la persona de Jesús de Nazaret, pone de manifiesto que la historia no es «sic et simpliciter» Revelación. El fracaso *humano* de Jesús en la cruz, considerándolo en sí mismo, no es sino locura y escándalo. Si nos ha sido concedido encontrarle un sentido profundo, ha sido únicamente porque el misterioso suceso ha ido precedido y seguido de una Palabra explicativa y creadora de sentido: es la Palabra-Promesa que a través del sello de la Resurrección nos restituye al Resucitado, al Viviente, a Aquel que viene, a Aquel cuya victoria ha dicho ya y dirá todavía la Palabra definitiva. Por lo tanto lo revelador no es un hecho aislado sino una historia de sucesos; la historia no es reveladora por sí misma, sino la historia acompañada de la Palabra, pronunciada en la historia con plena autoridad, y que es consciente de ser mucho más que una mera interpretación de la historia.

2. La múltiple relación entre Revelación e historia

Para comprender mejor este tema conciliar y verificar su novedad, veamos en primer lugar las afinidades que existen entre Revelación e historia.

a) *La Revelación puede situarse en el tiempo y en el espacio*

Es un dato de hecho que, de las 242 veces que en el Antiguo Testamento se usa el término «la palabra de Dios», en 214 significa una comunición hecha por Dios *a un profeta* o dirigida al pueblo *por medio de un profeta*. La Palabra

de Dios sorprende a un hombre histórico —el profeta— en un determinado lugar, en un tiempo determinado, cuya historia política y religiosa se traza brevemente. Léase, por ejemplo, la vocación profética de Jeremías (1, 1-3) o la de Juan Bautista, el último de los profetas del Antiguo Testamento (Lc 3, 1-2). No es el mito sino la historia la que constituye el *escenario* de la Revelación bíblica. Más aún, un hombre concreto, Jesús de Nazaret, nacido en Palestina bajo el emperador César Augusto, al comienzo de nuestra era (Lc 2, 1), aparecido en la escena pública bajo su sucesor Tiberio, (Lc 3, 1) y ajusticiado por el procurador imperial Poncio Pilato (Lc 23; Jn 18, 19), tiene la audacia de presentarse como la definitiva Revelación de Dios a los hombres.

Quien mantuviera todavía nostalgia por la concepción griega, según la cual el orden de la verdad y de las esencias es irreducible al orden de la existencia, de los hechos y de la historia, sufriría un verdadero escándalo ante la palabra bíblica.

«Desde el punto de vista griego, es demasiado particular, demasiados nombres propios, demasiada geografía, demasiadas fechas, demasiada historia en los libros de Israel para poder hallar en ellos una metafísica. Demasiadas cosas contigentes: la verdad es necesaria. Demasiadas cosas sensibles: la verdad es abstracta. Demasiadas personas particulares: la verdad no es patrimonio de nadie. Demasiada geografía: la verdad se encuentra fuera del espacio. Demasiados sucesos históricos: la verdad está fuera del tiempo. Demasiadas realidades particulares: la verdad es universal (...) Todos nuestros hábitos intelectuales heredados del pensamiento griego se oponen a éste que pasó a través de lo existente para enseñar una verdad, a este *nacimiento* de la verdad, a esta manifestación de la verdad «en» y a «través» de una realidad particular, existente y concreta. Este camino —que es el camino de la Encarnación— choca con el dualismo profundo congénito de nuestra mentalidad: separación radical entre aquello que pertenece al orden de las esencias, de lo inteligible, y aquello que pertenece al orden fáctico, de lo existente, que es contingente e irracional (...) Ahora bien, la Escritura es *una metafísica y una teología bajo el ropaje de la narración histórica*». [5]

b) *La revelación tiene como objeto no verdades abstractas, sino hechos concretos*

Decíamos que la misma palabra es creativa (véase cap. 1, 3). Quien pronuncia palabras desencadena un poder; algo que no era ha comenzado a ser, en virtud de la palabra pronunciada.

También el Dios de la Revelación es un «Dios que actúa»; mediante su Palabra, Dios habla y crea (cfr Gn 1). No solamente la creación cósmica y humana sino también los mismos acontecimientos de la historia de la salvación son efecto de la Palabra de Dios (cfr Is 55, 10-11). Josué pudo llevar a buen puerto la aventura de Moisés, merced a que la Palabra de Dios es eficaz y realiza historia: «El Señor entregó así a Israel la tierra que había prometido a los padres, y los israelitas tomaron posesión de ella y se establecieron allí... De todas las maravillosas *palabras* (hebreo=*debarim*), que el Señor dirigió a Israel ninguna de ellas cayó en el vacío: todas ellas tuvieron feliz cumplimiento» (Jos 21, 43.45).

Estos acontecimientos históricos, creados por la Palabra de Dios, son al mismo tiempo el contenido de la Fe. Si la Revelación se concreta en hechos, la fe, en

[5] CL. TRESMONTANT, Ensayo sobre el pensamiento hebreo, Taurus, Madrid, 1962, p. 99).

cuanto respuesta a la Revelación, los proclama, los narra. El credo de Israel (Dt 26, 5-9) es un «credo-histórico» [6], nos narra una aventura: desde Jacob, el arameo errante, hasta el don de la Tierra prometida. El credo apostólico en boca de Pedro en su discurso a Cornelio (Hch 10, 34-43) es ciertamente el anuncio de «la Palabra que Dios ha dirigido a los hijos de Israel», pero esta palabra se resuelve en una narración de «cuanto ha sucedido en toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo predicado por Juan; es decir, cómo Dios consagró en el Espíritu Santo y en poder a Jesús de Nazaret, el cual pasó haciendo el bien y sanando a todos...». Jesucristo, ungido por el Espíritu Santo, pasó, hizo el bien, predicó, fue muerto. Dios lo resucitó, se apareció a nosotros y nosotros somos testigos de todo esto: este es el credo de Pedro. Lo mismo podríamos decir de Pablo cuando expresa su fe en el discurso de Antioquía (Hch 13, 16-31): a través del anillo «David», se empalman los hechos del Antiguo Testamento (vv. 17-22) y la gesta de Jesús el Salvador (vv. 23-31). La «Buena Nueva» anunciada por Pablo (v. 32) es una narración sintetizada de toda la Historia de la Salvación.

No obstante, la profesión de fe del judío y del cristiano (también el credo de la Iglesia, en sus diversas formulaciones, tiene siempre una andadura *histórica*), no se limita a afirmar la *historicidad* de estos hechos, como si no pretendiera más que afirmarlos simplemente: «Estos hechos han sucedido realmente; lo creo». La fe arranca de la historicidad de los hechos y los presupone; pero los proclama en su *significado revelador* y en su sentido salvífico [7]. Ya que Dios se revela a través de estas gestas (véase cap. 3), su acogida mediante la fe cambia la comprensión de Dios, del hombre, del sentido de la existencia y de la historia. Sólo se está capacitado para captar el sentido de la Historia, en la medida que uno está abierto para entender la interpelación exigente de dicha historia. [8]

c) *La Revelación adquiere credibilidad a través de algunos acontecimientos*

Pedro en el discurso de Pentecostés, presenta a Jesús con estas palabras: «Jesús de Nazaret, hombre *acreditado* por Dios ante vosotros *por medio de milagros, prodigios y signos*, que Dios mismo obró entre vosotros por medio de sus obras, como bien lo sabéis» (Hch 2, 22). El hecho es tomado en lo que se dice *valor apologético* del milagro, bien notorio también dentro de la revelación veterotestamentaria: toda una serie de señales prodigiosas, por ejemplo, pretenden acre-

[6] Cfr. G. VON RAD, o.c., pp. 150 ss.

[7] Es la distinción entre «historich» y «geschichtlich» introducida por Heidegger y recogida por Bultmann, que ha penetrado en el vocabulario corriente de la teología incluso católica. Esta distinción, posible en la lengua alemana, resulta problemática en castellano: «historich» designa el hecho bruto tal como ha sucedido y podría traducirse por «histórico», es decir, relativo a la historia; «geschichtlich», en cambio, se refiere al hecho en su *significatividad*: algunos lo traducen por «historial», es decir, relativo a la «historialidad-historicidad».

[8] «Solamente si se tiene conciencia de ser movidos por las fuerzas históricas, no como observadores neutrales, y solamente si se está dispuesto a escuchar la *exigencia* de la historia, se comprende aquello de lo que se trata en la historia» (R. BULTMANN, en Gesù, p. 100).

ditar la misión divina de Moisés ante el pueblo y ante el Faraón (cfr Ex 7, 8-12-36). El mismo Jesús apeló a la función apologética de la curación del paralítico de Cafarnaúm, como prueba de que Dios le había concedido el poder de perdonar los pecados (cfr Mc 2, 1-12).

El valor apologético de los milagros, que acaparaba el interés casi exclusivo de los manuales teológicos preconciliares, es bíblico y sigue siéndolo; pero no agota la relación existente entre los hechos y la Revelación, e incluso se ha profundizado en la misma hermenéutica del milagro. [9] No interesa a la Biblia lo «prodigioso» en cuanto prodigioso que obliga al hombre al asentimiento, pero que lo dejaría en la impotencia en que se encuentra; el mismo Jesús lo rechazó (cfr la tentación sobre el pináculo del templo, en Mt 4, 5-7 y Lc 4, 9-12). Los milagros del Antiguo Testamento y del Evangelio presentan constantemente un determinado carácter: expresan una salvación, una curación, un llevar al estado de plenitud y de vida al que se consumía en un estado de enfermedad, de sufrimiento, de esclavitud, de muerte. Los milagros no apelan a una «maravilla» cualquiera, sino a aquellas «maravillas» que más profundamente impresionan al hombre precisamente en su dimensión de ser histórico a la búsqueda de sentido y salvación.

Los milagros no son una demostración arbitraria de la omnipotencia divina, sino que armonizan con el contexto de la Historia sagrada de la promesa salvífica. Ponen de manifiesto que el señorío de Dios está operando actualmente su poder escatológico de curación y salvación, y de ahí que *convalidan* (aspecto «apologético») a los detentores históricos de esta promesa: patriarcas, profetas, Jesucristo. «Si yo arrojo a los demonios por el poder del Espíritu Santo, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12, 28 y Lc 11, 20): el Reino de Dios anunciado por Jesús es, en este caso, la liberación del dominio de Satán; el milagro no es sólo prodigio sino también señal de la presencia del Reino, demostración fáctica de una palabra-promesa. [10]

3. La historia es reveladora

El mismo análisis de los hechos como «contenido» y como «prueba» de la Revelación nos ha abierto a la última perspectiva sobre la relación existente entre Revelación e historia. Las «gestas» de los patriarcas, los profetas y Jesucristo son en sí mismas reveladoras, portadoras de sentido y de salvación. Dios habla, revela la salvación y la comunica a través de dichas «gestas». La historia es reveladora.

[9] L. ALONSO SCHÖKEL (o.c., p. 70) escribe: «Es necesaria una consideración apologética (del milagro) cuando está integrada en la totalidad de la teología; un análisis apologético de los milagros y de las profecías puede poner de manifiesto una parte del sentido de tales hechos. El peligro surge cuando el planteamiento apologético tiende a hacerse dominante o exclusivo, dictando leyes a la reflexión teológica (...)». Sobre la polivalencia del «milagro», cfr. R. LATOURELLE, Teologia della Rivelazione, pp. 447-466; L. MONDEN, Miracoli di Gesù, y J.B. METZ, Miracolo, SM, vol. 5, pp. 292-304.

[10] Cfr. V. MANNUCCI, Gesù Cristo, en ER, vol. 3, coll. 56-61 (I miracoli e la proclamazione del Regno).

Además de lo que decíamos al comienzo (véase cap. 1) es preciso prestar atención a algunos datos bíblicos:

—Más allá de la dialéctica: «Dios habla —el hombre escucha» tenemos también aquella de: «Dios se ha manifestado —el hombre debe reconocerlo» (cfr Dt 5, 24; 11, 7; 29, 1-2; Sal 98, 1-3, etc.). En el *Sal* 111, 2 se lee: «Grandes son las obras del Señor, dignas de ser *investigadas* por todos aquellos que le aman», donde *investigar* traduce el verbo hebreo *darash*, característico del estudio, la indagación e investigación profunda de la Palabra de Dios. Las obras del Señor son dignas de estudio, porque están repletas de significado y por ello inducen a la alabanza del Señor. Este significado es el que fundamenta el tema del «recuerdo de los prodigios» del Señor (*Sal* 111, 4) en la tradición oral, en el libro sagrado y en la proclamación litúrgica. Se recuerdan las obras del Señor con el fin de desentrañar el significado que albergan para todas las generaciones de creyentes.

—Entre las numerosas leyes dadas por Dios a Israel encontramos la *lex narrandi* (véase cap. 4, 2-3): «Lo que hemos oído y conocido y nuestros padres nos han contado, nosotros contaremos a nuestros hijos; narraremos a la generación futura las alabanzas del Señor, su poder y las maravillas que El ha realizado»(*Sal* 78, 3-7). El pueblo de Dios *debe contar* la historia del pasado, porque ella revela y compromete su presente y su futuro; *olvidar* las obras de Dios es pecado y fuente de pecados (*Sal* 106, 7.13.21), porque no se trata de un simple olvido de hechos consignados en las crónicas, sino de olvido de Dios, que se revela y nos salva interviniendo en la historia.

—Cuán rico sea el potencial de significado de las «gestas» divinas en la historia, nos lo muestra la teología del milagro en el Evangelio de S. Juan. [11] Para Jesús, los milagros forman parte de las *obras* que él realiza; sin embargo Jesús no los llama «mis obras», sino siempre «las obras de Aquel que me ha enviado» (Jn 5, 36; 9, 3; 10, 25.32), ya que es el Padre quien obra en Jesús y a través de Jesús, revelándolo como su Hijo y revelándose a Sí mismo como el Dios de la salvación. Por este motivo el evangelista Juan prefiere (cfr Jn 2, 11; 12, 37; 20, 30, etc.) para designar los milagros de Jesús, el vocablo *signos* (*semeia*); dejando entrever en el milagro la realidad escondida de la persona y de la obra del Padre en Jesús y remite a ella. El *signo* no sólo es una garantía de la autenticidad de la misión divina de Jesús, sino también y sobre todo *epifanía* (manifestación espléndida) *de la presencia (doxa, gloria)* del Padre en el Hijo, actuación simbólica de su obra de la salvación. Es lucha victoriosa contra el «príncipe de las tinieblas» (*luz* para el ciego de nacimiento) y el «homicida desde el comienzo» (*resurrección* de Lázaro); es símbolo prefigurativo del cumplimiento escatológico (*vino* del eterno banquete de bodas, *agua viva* de la vida eterna, resurrección para la *vida eterna*). Con todo, los milagros y toda la obra de Jesús se hacen *signos* significantes para los hombres sólo cuando son atravesados por ese «ver» de la típica fe de S. Juan [12] que es un penetrar los hechos para encon-

[11] R. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, I, Herder, Barcelona, 1980, pp. 381-394 (Excursus 4: Los «Signos»joánicos); R.E. BROWN, El Evangelio según Juan, vol. 2, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 1503-1511 (Apéndice III: Signos y Obras).

[12] Cfr. D. MOLLAT, Saint Jean Maître spirituel, Beauchesne, París, 1976, pp. 85-93; ID., Jean l'évangeliste (Saint), en «Dictionnaire de Spiritualité», tome VIII, soll. 217-220.

trarse con la realidad profunda, creadora de sentido. Es propio de la Revelación bíblica, en los hechos y a través de los hechos de Dios con los hombres, invocar y exigir la maravillosa pedagogía del «ver», que en Juan es sinónimo de «creer».

4. Hechos y palabras íntimamente relacionados

Las obras de Dios y de Jesucristo han llegado hasta nosotros a través de una tradición (véase cap. 4). Nosotros no hemos sido testigos directos e inmediatos de estos hechos, sino que han llegado a nosotros por medio de testimonios o de *narraciones*. Una «palabra» los ha interpretado y nos los ha trasmitido. La Biblia es la narración e interpretación para nosotros de la aventura de Dios con los hombres en la historia y a lo largo de la historia.

La historia, ya lo hemos dicho, no es autónoma, clara y simplemente Revelación de Dios. Como tampoco las acciones humanas son inmediatamente autosignificantes. El hombre ciertamente se revela a sí mismo a través de sus actos más que a través de sus palabras; la actividad humana es significativa de la persona, ya que la persona se expresa en su obrar. Pero también es verdad que las acciones humanas son extremadamente ambiguas, es decir, susceptibles de múltiples sentidos y diversas interpretaciones. No somos capaces de interpretar con seguridad las acciones de los otros, el porqué, las intenciones y el sentido de aquello que hacen; con frecuencia se nos escapa el sentido de nuestros propios actos. Incluso cuando el hecho humano es auténtico, es decir, fruto de una elección libre y responsable, sigue siendo profunda y *positivamente ambiguo* por razón de su misma *densidad y unicidad* [13]. En la acción humana se expresa el misterio de la irrepetible de la persona, misterio que resulta siempre insondable e indecible incluso para el mismo yo. Por otra parte, todo gesto humano, cuando no es banal, posee siempre la novedad y la unicidad de la persona; ningún modelo preestablecido, incluso fruto de la experiencia de los gestos precedentes, lo capta y agota.

¿Cómo se resuelve entonces la positiva ambiguüedad de la acción? A veces un hecho aislado, inserto en una serie de sucesos semejantes (jamás idénticos) recibe un significado. Un ejemplo de la Biblia: Dios salva una vez, después salva de nuevo, incluso salva continuamente en toda generación; así pues, todo acto de salvación, inserto dentro de una serie, revela que la «fiel misericordia (hesed) de Dios *es eterna*» (Sal 136), es decir, alcanza a todo el arco del tiempo, está presente en todo acto y lo trasciende. A veces —como sucede en la vida— se dan vicisitudes decisivas o metas alcanzadas que iluminan hacia atrás sucesos lejanos que antes aparecían aislados y sin significado, mientras que ahora se revelan apuntando a aquella decisión o realización, y por tanto como significativos. Un ejemplo de la Biblia: la entrada en la tierra prometida ilumina definitivamente el arriesgado y ambivalente éxodo de Egipto: «Dios nos hizo salir de allí (de Egipto) *para* conducirnos a la tierra que había jurado dar a nuestros padres» (Dt 6, 23) y no «para hacernos morir de hambre en este desierto» (Ex 16, 3).

a. *Acciones y palabras*

Sin embargo, el medio ordinario para resolver la ambigüedad de las acciones humanas (y de las divinas) es *la palabra* que las interpreta. La vida y la

[13] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, o.c. pp. 85-89.

historia humana tienen sus intérpretes, sus «carismáticos». Algunos hombres poseen por naturaleza el olfato del sentido, *privilegiados pastores del ser* —que diría Heidegger— los cuales entienden el reclamo de la profundidad del ser y le responden con una palabra que lo interpreta y descifra. Son los poetas, los artistas, los grandes narradores, los grandes guionistas. Otros pueden aprender esta pedagogía de «ver dentro» de los hechos, amando y estudiando tales hechos; es el caso del historiador, del sociólogo, del psicólogo. Y todos los hombres son, o deberían ser, un poco poetas, artistas, historiadores, sociólogos y psicólogos.

También la Revelación bíblica ha tomado esta dimensión humana, que es un aspecto de la encarnación: la palabra, intérprete de los hechos. La *profecía* es esencialmente una interpretación desde el punto de vista de Dios, de las grandes gestas de la historia de la salvación, que por sí mismas son ambiguas. La tradición judáica lo comprendió muy bien cuando dio el nombre de «profetas anteriores» a la gran «historia deuteronomista» que comprende los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 de Samuel, 1 y 2 de los Reyes. La profecía es historia interpretada; contando la historia, ella descubre y pone de manifiesto el sentido de Dios en los hechos de Israel, relaciona la historia del pasado con lo que debe o debería ser en el presente y con lo que sucederá en el futuro.

b. *«Primero» la palabra y «después» el hecho*

La interpretación de los hechos sucede en la revelación, lo mismo que en la vida y en la historia de los hombres, mediante una palabra que *precede* al hecho y manifiesta la intención y el sentido de aquello que uno se apresta a realizar, o también *sigue* al hecho y lo interpreta en su significado de acuerdo con la intención del agente. [14].

La palabra que *precede* al hecho puede adoptar el carácter de *predicción* en el sentido estricto (cfr 2 R 19, 5-37), de *llamada* y *misión* (cfr Gn 12, 1 ss; Ex 3, 7-12), de *mandato* (cfr Os 3, 1-5).

La palabra *después* del hecho es *proclamación* (cfr Dt 26, 3.5-10; Ex 12, 1-14), es una *explicación (cfr Jn 13, 12-20) y meditación* (se medita el hecho para comprenderlo y recoger todas sus interpelaciones: Jer 32) y sobre todo es *narración*. Toda la Biblia en última instancia es la interpretación de la *historia de la salvación* bajo la forma narrativa.

La *narración* es una de las formas elementales a disposición del hombre para interpretar los sucesos. Se trata de narración e interpretación de hechos, no de pura y simple crónica: «Aquello que aparece como narración 'objetiva' es en realidad un colosal trabajo de selección de datos importantes, 'significativos' (¿significantes para quién?); consiste en relacion y concatenar los pequeños sucesos, destacar la importancia de los diversos momentos y personajes, seleccionar protagonistas y antagonistas y distribuir los papeles secundarios, tomar una actitud de interés, de pasión o distanciamiento (tanto el interés como el distanciamiento son actitudes del sujeto, aunque el positivismo haya pensado ingenuamente que el distanciamiento y la neutralidad no lo son)». [15] La narración no sólo interpreta, sino que cumple también el cometido de exponer y representar: «La buena

[14] Cfr. ibid., pp. 89-93.
[15] Ibid., pp. 91-92.

narración, aquella que llamamos 'poética' en sentido amplio, hace que los hechos resulten vivos y presentes; de ese modo, salvando la distancia temporal, crea una contemporaneidad ideal y brinda los hechos a una reflexión ulterior». [16]

Si éste es el cometido de la narración-interpretación, se entiende por qué no sólo una palabra sino *más palabras* narrativas se refieren al mismo suceso o a los mismos sucesos para interpretarlos y representarlos. Las cuatro tradiciones que confluyen en el Pentateuco y en los cuatro Evangelios (véase cap. 5) no son más que un ejemplo de este múltiple y nunca acabado acercamiento a los sucesos de la historia de la salvación, cuyo significado nos resulta inagotable. Una quinta palabra y un *quinto Evangelio*, aunque no inspirados, están continuamente en busca de autor. La *historia salutis* pretende ser reinterpretada, representada y revivida por cada una de las generaciones de creyentes, en cada uno de los períodos de su historia (véase en el cap. 18).

c. *Intima, orgánica relación*

La Revelación se realiza «con sucesos y palabras *íntimamente relacionadas*» [17] y la DV 2 prosigue explicando brevemente la estrecha dependencia y el servicio recíproco del «suceso» y de la «palabra» dentro de la estructura sacramental de la Revelación: «... de manera que las obras, realizadas por Dios en la historia de la salvación, ponen de manifiesto y refuerzan la doctrina y las realidades significadas por las palabras y, a su vez, las palabras declaran los sucesos y esclarecen el misterio en ellas contenido». En otras palabras, el suceso que en sí mismo es ya revelación da solidez y consistencia a la palabra, y el sentido de los hechos alcanza su maduración en la palabra. Pongamos un ejemplo del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La liberación de la esclavitud de Egipto (éxodo) manifiesta la intervención de Yahvé salvador y la misma salvación, y confirma la promesa hecha por Dios a Moisés de querer salvar a su pueblo; por otra parte, sin la palabra de Moisés que en nombre de Dios interpreta el éxodo como la primera etapa del largo camino hacia la Alianza del Sinaí y hacia la tierra prometida, el suceso no habría tenido un significado tan rico como para constituir el fundamento de la religión de Israel, y marcar toda su historia así como su interpretación. Así la resurrección de Jesucristo, que ya en sí misma expresa el soberano dominio sobre la vida y la muerte, confirma la verdad de su testimonio y de su misión como Hijo del Padre, enviado para liberar a los hombres del pecado y de la muerte; por otra parte, la palabra de la predicación apostólica se encargará de decirnos que la resurrección de Jesucristo no es sólo un milagro sino también la entronización de Jesús como Mesías y el Señor, de acuerdo con las Escrituras (cfr, por ejemplo, Hch 2, 22-36).

Con todo, una interacción tal entre «suceso» y «palabra» dentro de la dinámica del proceso de la Revelación no se entiende sólo en clave funcional. Si así fuese, el cargar el acento sobre la «palabra» o sobre la «historia» podría conducirnos a una unilateralización exclusiva de la una o de la otra en el concepto

[16] Ibid., p. 42.

[17] La relación al num. 2 del «textus denuo emendatus» dice: «Gestis verbisque inter se connexis: ut exprimatur ea non posse disiungi, sed mutuam habere prioritatem et compenetrationem» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 75).

de revelación para acabar en unas «teologías de la palabra» como antítesis de las «teologías de la historia de la salvación». Historia y *Kerigma* poseen una intrínseca imbricación y una interacción dialéctica: podemos abordar el suceso salvífico únicamente a través de la interpretación de los testimonios, pero también es verdad que podemos comprender la interpretación y por lo tanto la revelación sólo por referencia al suceso mismo, al cual le viene el sentido de sí mismo y no de la interpretación que le dé un agente externo.

Historia y *Kerigma* se hallan intrínsecamente conexas porque los dos juntos expresa *una misma e idéntica Palabra de Dios* que, por una parte, realiza los designios de Dios sobre la historia, y, por otra, se traduce en palabras humanas en los labios de los elegidos de Dios, sus intérpretes. El *debar-Yahvé* (Palabra de Dios) tiene un doble valor que es inescindible: *significa y realiza* la salvación. Al «Dicere Dei est facere» de S. Tomás (*In 2 Cor* 3, 2, 1) puede dársele la vuelta: «Facere Dei est dicere» [18] El *dabar* hebreo no es un *logos* en el sentido clásico de la lengua griega profana, es decir, una palabra-pensada, sino un hecho (cfr *dabar* en Gn 15, 1; 18, 14; 20, 8; 22, 1; etc.; *logos* en Lc 1, 37, 65; 2, 15.17.19.51), además de *palabra*. Y, también como palabra el *dabar* literalmente *de-signa*, hace signo, anuncia y destina, compromete el futuro, no dice tanto lo que las cosas son cuanto aquello para lo que existen y lo que serán (cfr el *nombre nuevo* para indicar un nuevo destino, una nueva historia en Gn 17,5; Jn 1, 42; Mt 16, 18 s). El intrínseco vínculo ontológico entre palabra y suceso alcanza su cumbre en la plenitud de los tiempos de la Revelación, cuando «la Palabra de Dios» preexistente, que «existía en el principio», «estaba junto a Dios», «era Dios», «era la vida y la luz de los hombres», «se hizo carne y estableció su tienda entre los hombres» (Jn 1, 1-14). Jesucristo, cumplimiento del «Ministerio de Dios», o del misterioso designio divino de revelación y de salvación, es a un mismo tiempo don y revelación del don, acción redentora y anuncio de redención, misterio como acto de presencia salvífica y misterio propuesto a la fe.

Esta diversa concepción de la *palabra* es, en el fondo, la que hace del israelita y del cristiano un sujeto responsable más que un sujeto pensante. La palabra bíblico-cristiana prefiere la obediencia a la reflexión. El griego reflexiona sobre una teoría; el judeo-cristiano obedece a la verdad que ha acontecido y que le viene propuesta e interpretada para que en él suceda de nuevo: El tiene el cometido de «realizar la verdad» (Jn 3, 21).

d. *Acciones, palabras y presencia salvífica*

La conexión entre suceso y palabra conduce a la unión entre Revelación y salvación. El prólogo de la DV habla de *praeconium salutis* (*anuncio de salvación*); todo el primer capítulo, de diversas maneras, relaciona íntimamente la Revelación y su fin, o la *manifestación* y el *don* que Dios hace de Sí mismo (véase la insistente terminología de la «*salvación*» en el cap. I de la DV). El punto de concentración de la Revelación, que es Cristo, significa «cumplimiento de la obra de salvación», «es decir, que Dios está con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna».

En verdad, diremos con S. Bernardo, Dios: «Dando revelat, et revelando dat» [19]. El don es Revelación y la Revelación es don. El «Verbum Dei» es también

[18] H. DE LUBAC, o.c., p. 177.

[19] S. BERNARDO, In Cantica Canticorum, Sermo 8, 5: PL 183, 812 B.

«Verbum salutis» (Hch 13, 26), y «Verbum veritatis, evangelium salutis vestrae» (Ef 1, 13). San Pablo podía con toda razón decir a los cristianos de Corinto: «In Christo Jesu per evangelium ego vos genui» (1 Cor 4, 15); y, dado que el mismo Cristo es «Dei virtus et Dei sapientia» (1 Cor 1, 24), y el evangelio es «virtus Dei in salutem omni credenti» (Rom 1, 16), Dios obra y, obrando, se revela al hombre con el fin de unirlo a Sí y comunicarle su misma vida, es decir, con el fin de *salvarlo*: *...propter nos homines et propter nostram salutem* (Símbolo nicenoconstantinopolitano).

5. Carácter Cristocéntrico y Trinitario de la Revelación

La DV lleva a cabo una especie de «concentración cristológica»al describir la Revelación: Jesucristo es «al mismo tiempo el mediador y la plenitud de toda la Revelación» DV 2. Es «el mediador» porque es el último Enviado del Padre, el Camino elegido por Dios para comunicar la Verdad y la Vida (cfr Jn 14, 6); es «la plenitud», no sólo porque en El se revela el Padre definitivamente, sino porque El es al mismo tiempo el mensajero y el contenido del mensaje, el revelador y lo que revela, el revelador «*a quien*» se debe creer y la Verdad personal revelada «en la cual» se debe creer. Es el «misterio de la voluntad» del Padre (Ef 1, 9), que «al Padre plugo revelar, a una consigo mismo» (cfr DV 2); en Jesucristo la revelación llega a su *cumplimiento* y a su *perfección*: «... revelationem complendo perficit» (DV 4).

Con todo, esta concentración cristológica no resuelve la revelación en un *puro* Cristocentrismo, ni tampoco en un «Cristonomismo» [20] ya que en la DV se halla integrada en una *dimensión Trinitaria*. El movimiento de la revelación arranca de Dios Padre, nos alcanza por medio de Jesucristo y nos otorga el acceso a la comunión de Dios en el Espíritu Santo (DV 2). Por otra parte, Jesucristo, plenitud de la revelación, es la Palabra del Padre, «habla las palabras de Dios», «realiza las obras que le ha encomendado su Padre», revela el rostro del Padre (*«Ipse, quem qui videt, videt et Patrem»*: Jn 14, 9 y DV 4): «El rostro (*prósopon*) de Dios es el Logos, por el cual Dios se da a ver y conocer». [21] Finalmente Jesucristo «cumple y completa la revelación mediante el envío del Espíritu Santo» (DV 4), que es obra de Jesús, su último gesto en la tierra. El papel del Espíritu, como podemos comprobar en el Evangelio de Juan, es el de comunicarnos el conocimiento de Jesús, el de introducirnos «en su entera verdad», el de convecer y confundir al mundo respecto a Jesús, desplegar el misterio de Cristo en la conciencia de los creyentes y hacerles sentir los efectos de su poder (cfr Jn 14, 26; 16, 12-13).

6. El Progreso de la Revelación. ¿Revelación y Salvación definitivas?

Si la Revelación se realiza «en la» historia y «a través de» la historia, entonces es que existe una *historia de la revelación* y que el tiempo de la revelación histórica es al mismo tiempo la medida de su *progreso*.

[20] Cfr. H. DE LUBAC, o.c., pp. 183 ss.

[21] S. CLEMENTE ALEJ., Pedagogo 1, 57, 2; PG 8, 320 (*Il Protrettico, Il Pedagogo*, por M.G. BIANCO, UTET, Torino 1971, p. 242).

La DV afirma e insiste de diversas maneras en el carácter histórico-progresivo de la revelación bíblica. Nos señala las etapas más importantes hasta Jesucristo, el cual «cumple y completa» (*complendo perficit*) y «lleva a término (*consummat*) la obra de la salvación» (DV 3-4); habla de «la admirable 'condescendencia' de la eterna Sabiduría», que «ha adaptado su lenguaje» a la naturaleza humana (DV 13); afirma que «los libros del Antiguo Testamento, si bien contienen también cosas imperfectas y temporales (*imperfecta et temporanea*), ponen, sin embargo, de manifiesto una sabia pedagogía divina» (DV 15); leemos también en la DV que la «Palabra de Dios... se presenta y manifiesta su fuerza en grado eminente en los escritos del Nuevo Testamento». (DV 18), y que entre todas las Escrituras, incluso «entre los escritos del Nuevo Testamento, sobresalen los Evangelios...» (DV 18). Esto significa que en la Revelación bíblica, por ser «histórica», se da un verdadero desarrollo, no sólo en el Nuevo Testamento, respecto al Antiguo Testamento, sino aún dentro del mismo Antiguo Testamento. [22] Las grandes verdades sobre Dios y su pueblo, sobre la Iglesia-pueblo de Dios, etc. [23] se profundizan y purifican a lo largo de la revelación histórica (véase cap. 15, las repercusiones de esto sobre el problema de *La verdad de la Escritura).*

Por lo tanto la historia de la revelación es una *economía*, un designio, una *teleología*, que camina hacia un punto culminante y definitivo, que es Jesucristo y todo el Nuevo Testamento. ¿Pero en qué sentido se entiende esta definitividad de la revelación? La DV 4 afirma: «La economía cristiana, por lo tanto, en cuanto que es alianza nueva y definitiva, no pasará jamás y no cabe por tanto esperar otra revelación *pública* antes de la manifestación gloriosa de Nuestro Señor Jesucristo» (cfr 1; Tm 6, 14 y Tt 2, 13).

Esta cuestión es, en el fondo, la que ya en su tiempo planteó el Bautista a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» (Mt 11,2). Y Jesús responde que en El se han venido a cumplir las promesas relativas a «Aquel que debe venir»(cfr Mt 11, 4 ss). En Jesucristo la historia de la revelación llega a su cumplimiento («opus salutare consummat»). El Nuevo Testamento no es simplemente un «segundo Testamento», al que podría seguir un «tercero» o un «cuarto»: es, como dice el Concilio, *alianza nueva y definitiva*. La Revelación «crística» no puede aceptar añadiduras de origen humano, ni sustituirse, ni abolirse. «Nadie puede poner un fundamento diverso de aquel que ya ha sido puesto, que es Jesucristo» (1 Cor 3, 11); «En ningún otro está la salvación; no se nos ha dado ningún otro nombre a los hombres bajo el cielo en el cual se haya establecido que podamos salvarnos» (Ac 4, 12). Esto significa que hay una «distinción fundamental entre revelación y tradición, entre origen y consecuencias, entre fuente y corriente de agua, entre constitución normativa y continuación, entre determinante y determinado. Con esto se afirma una vez más de forma expresa el carácter absolutamente único e irrepetible de la revelación realizada en Jesús y en su obra, la cual hace imposible cualquier otro inicio de la revelación en

[22] Cfr. TH. C. VRIEZEN, An Outline of Old Testament theology, Basil Blackwell, Oxford 1960, pp. 12-38 (*The historical character of the Old Testament revelation; fundamental and factual observations).*

[23] El lector puede seguir la trayectoria de éstos y otros temas en un diccionario de teología bíblica: GLNT (G. KITTEL); DTB (X. LEON DUFOUR, Herder, Barcelona); DB (J.MC KENZIE), etc.

el sentido de una personal automanifestación de Dios, y no cabe más que una tradición por la que es transmitido el inicio, y un desarrollo que conduce a la comprensión real de la «plenitud original» según su altura, su anchura, su longitud y profundidad. Todo futuro es el futuro de la revelación llevada a cabo en Jesucristo». [24]

El Concilio Vaticano II no quiso recoger la fórmula tradicional: «La revelación se cerró con la muerrte de los apóstoles» cuya expresión literal no encontraba el consenso de todos los teólogos. A cambio añadió al término «revelación» el adjetivo *pública*, no queriendo excluir la posibilidad de sucesivas revelaciones *privadas*. [25]. Sobre todo distinguió entre *revelación* definitiva, hecha a los hombres dentro de su condición terrena y temporal, y la *manifestación* del Señor glorioso al final de los tiempos, que es de distinta naturaleza (de ahí la elección del término «manifestación» y no «revelación») y que es objeto de espera.

Mas, dicho esto, se afirma a continuación que el carácter definitivo de la revelación-economía cristiana, lejos de ser incompatible con un *desarrollo* de comprensión y actuación, lo comporta y lo exige, como dice el cap. II de la *Dei Verbum* al hablar de la Tradición.

El misterio de Cristo es fecundo y no deja de iluminar las situaciones siempre cambiantes de la historia humana: «Semper novum, quod semper innovat mentes, nec unquan vetus, quod in perpetuum non marcescit» [26]. La Tradición no es la custodia de un depósito del pasado como si se tratara de un museo, ni la contemplación intemporal de la verdad revelada, sino una confrontación constante de la Verdad revelada con los acontecimientos de un mundo en continuo cambio y con las diversas culturas de los pueblos; es la verificación de la potencia explicativa de las verdades de fe en el contexto cambiante de la historia; es comprensión del hombre, de su naturaleza, de su destino y de su historia en medio de las situaciones más diversas, a la luz de la indefectible *historia salutis* revelada por Dios (véase cap. 18).

7. Consecuencias teológicas y pastorales

De esta dimensión histórica de la Revelación, según hemos expuesto, se derivan consecuencias teológico-pastorales de mucha importancia. Veamos algunas de ellas.

a. *Una teología más histórica*

Dado que la Revelación es una aventura «en la historia y a través de la historia», también la teología —en cuanto reflexión sobre el dato revelado— debe ser más histórica, más narrativa. Con el fin de entender quién es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, para poder comprender quién es Jesucristo, es preciso ante todo *contar* las grandes *gestas* del Dios bíblico y del supremo Revelador Jesucristo dentro del arco de la historia de la salvación: es cuanto hace, en síntesis, la DV en los nn. 3.4.14.17. Para comprender qué es la Iglesia es preciso

[24] H. FRIES, en *Mysterium Salutis, vol. 1, p. 327 it.*
[25] Cfr. H. DE LUBAC, o.c., p. 231-233 (breve historia de la discusión en el Concilio).
[26] S. BERNARDO, *In vigilia nativitatis Domini, Sermo* 6, 6: PL 183, 112 A.

volverse hacia su historia primitiva y original, la que se nos narra en los Hechos de los Apóstoles y en el epistolario del Nuevo Testamento. Más aún, tendré que sumergirme en la lectura de la historia bimilenaria de la Iglesia para conocer las formas concretas en las que el pueblo de Dios, a lo largo de los siglos, ha vertido en su propia vida, en sus determinaciones e instituciones, lo mismo que en sus reflexiones y enseñanzas, el designio salvífico del Dios de lo revelado y actuado en Jesucristo.

Añorar y elaborar una teología «concreta e histórica», «centrada en la historia de la salvación» [27] no significa querer abandonar el aspecto doctrinal y científico de la reflexión teológica. Significa, por el contrario, recomponer también en la Teología una síntesis entre acontecimiento y palabra, entre historia y reflexión, entre vida y pensamiento (véase cap. 19, 3).

b. *Una fe obediente en la vida*

Creer no significa admitir una o más doctrinas, acatar una o más verdades por la autoridad del Dios que revela, sino también —y sobre todo— pronunciar y vivir un *Amén*, un *Sí* que compromete a todo el hombre, conocimiento y amor, en alegre y sumisa obediencia a Dios: «Cuando Dios revela, el hombre tiene que *someterse con la fe* (cfr Rom 16, 26, comp. con Rom. 1, 5; 2 Cor 10, 5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece 'el homenaje total de su entendimiento y voluntad', asintiendo libremente a lo que Dios revela» (DV 5).

Dado que Dios actúa en la Historia y se revela a través de ella, la fe —como respuesta a la Palabra de Dios— halla en la vida y en la historia uno de sus lugares privilegiados. La fe es además, como afirmaba Kierkegaard, «profundizamiento en la existencia»; o, como diría Moltmann, «no es solamente un juicio de certeza histórica, sino un juicio de adhesión a la *promissio* que es inherente a tal evento (la resurrección de Jesucristo) y un juicio de rechazo de toda realidad que no esté de acuerdo con dicha *promissio*»[28]. Volveremos sobre el tema en el cap. 18.

c. *Experiencia de fe y comprensión de la Palabra*

Si la revelación es manifestación y palabra de Dios a través de acontecimientos que cambian el curso de la vida y de la historia, será preciso acoger y experimentar concretamente el mensaje revelado, si realmente queremos comprenderlo. No puede darse una auténtica «lectio divina» de la Escritura, allí donde no

[27] En una audiencia reservada a los observadores acatólicos durante la segunda sesión del Concilio, el 17 de octubre de 1963, al auspicio expresado en tal sentido por el Presidente Doct. Skydsgaard, Pablo VI respondía textualmente: «Estos desarrollos que Vd. desea de una 'teología concreta e histórica', 'centrada en la historia de la salvación', los suscribimos Nos de buen grado de nuestra parte y la sugerrencia nos parece del todo digna de ser estudiada y profundizada. La Iglesia católica posee ya instituciones que nada impediría especializarlas mejor en este género de investigaciones, sin perjuicio de que se cree también una nueva institución con este fin, cuando las circunstancias lo sugieran» (AAS 55, 1963, 880).

[28] J. MOLTMANN, Esperanza y planificación del futuro, p. 159; ID., Teología de la esperanza. Sígueme. Salamanca, 1977, pp. 12-15.

existe experiencia de fe, o al menos no se busca una experimentación de la nueva realidad a la que la Palabra de Dios invita, nos conduce y alienta. «La experiencia que proporciona un conocimiento más profundo de las cosas espirituales» es —según la DV 8— uno de los factores del desarrollo y del aumento de la comprensión en la Iglesia de la Tradición de origen apostólico. [29] Por lo demás, Jesús afirmó: «Mi doctrina no es mía, sino de Aquel que me envió. Si uno está dispuesto a hacer Su voluntad, conocerá que esta doctrina viene de Dios, o si yo hablo por mí mismo» (Jn 7, 16-17). Bajo este punto de vista tiene razón Semmelroth cuando describe a la Iglesia como «la comunidad de aquellos que escuchan la Palabra de Dios para ponerla en práctica y la ponen en práctica para mejor comprenderla» [30]. La Iglesia, para comprender el Cristo revelador y salvador y anunciarlo al mundo, debe vivir evangélicamente, debe hacer experiencia de Evangelio (véase cap. 18, b, 3).

d. *¿Existencia e historia reveladoras?*

Si la historia bíblica fue el ámbito y el medio transmisor de la revelación, incluso partiendo del carácter «definitivo» de la revelación crística (véase cap. 6), se debe afirmar que también la existencia y la historia presente son en cierto modo reveladoras. Dios sigue hablando en medio de la existencia de cada uno y a través de los grandes acontecimientos de la historia contemporánea, con tal de que sepamos leer la vida y la historia con los mismos criterios que la Historia de la Salvación, proféticamente interpretada en la Biblia, nos brinda. La historia de Israel y la historia de Jesucristo constituyen el paradigma, una especie de grandiosa «tipología» de nuestra existencia y de nuestra historia, que somos llamados a comprender y vivir como *historia salutis*. Léase a este propósito el salmo 66: ante todo es una liturgia comunitaria de acción de gracias, que rememora las obras maravillosas de Dios en el pasado, centradas en el paso del mar Rojo (vv. 5-7); después un himno de acción de gracias por una liberación reciente (vv. 8-12); finalmente, acabado el canto de la asamblea, toma la palabra un individuo para cantar su propia experiencia de la misericordia salvadora del Señor (vv. 16-20): «Venid y escuchad todos vosotros los que teméis al Señor y os *contaré cuanto en mí ha hecho (Dios)*», (v. 16). Vienen a nuestra memoria las palabras de María: «Mi alma engrandece al Señor..., porque ha mirado la humildad de

[29] El «Textus emendatus» de la Comisión doctrinal hablaba, en el n. 8 de la *Dei Verbum*, de «*ex intima spiritualium rerum experientia*». La frase fue criticada por algunos Padres del Concilio, porque parecía apelar directamente a algo heterodoxo: el sentido religioso modernista. El «textus denuo emendatus» de la misma Comisión, por evitar toda sombra de subjetivismo, modificó la expresión dejándola así: «ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia». Por lo tanto, en el texto definitivo de la DV 8, aunque conjugada con la categoría de la «inteligencia», permaneció la categoría de la «experiencia», por lo demás ya presente en la Encíclica «Ecclesiam Suam» de Pablo VI: «El misterio de la Iglesia no es una verdad que pueda contenerse dentro de los límites de la ciencia teológica; debe pasar además a la vida práctica misma; tanto que los fieles, antes de tener una clara noción intelectual de él, pueden conocer esta verdad a través de la *experiencia*, casi connatural a ellos» (AAS 56, 1964, 624). A propósito de la historia y de la discusión de la frase en cuestión de la DV 8, cfr. U. BETTI, La Rivelazione divina nella Chiesa, pp. 136, 157, 158, 231.

[30] O. SEMMELROTH. Teología della Parola, pp. 148-149.

su sierva... *Ha hecho en mí grandes cosas el Omnipotente* y su nombre es Santo» (Lc 1, 46-49). Realmente «Dios se revela al hombre en su propia vida; entrando en ella, configurándola, dándole un sentido (...). A la luz de la experiencia histórica y de la palabra que la acompaña, el hombre se halla en situación de comprender el sentido de un acontecimiento personal. Su propia vida se vuelve reveladora para sí y para los demás». [31]

e. *Los «signos de los tiempos»*

La teología de los «signos de los tiempos» se basa en el dato bíblico de que la historia es el lugar y el vehículo de la Revelación de Dios y de su llamada. Lo que valía para Israel, al que Jesús echó en cara el no saber leer los signos de los tiempos (cfr Lc 12, 54-56), y para la comunidad cristiana primitiva a la que se dirigía S. Lucas, vale para la Iglesia de nuestros días, y de siempre. El Concilio Vaticano II nos lo enseña con toda claridad: «Es un deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio (...). Es preciso en verdad conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza». (GS 4); y de nuevo: «El Pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree ser conducido por el Espíritu del Señor, que llena el universo, trata de discernir en los acontecimientos, los deseos y aspiraciones, en los cuales participa conjuntamente con los hombres de nuestro tiempo, los *verdaderos* signos de la presencia o del designio de Dios» (GS 11).

La historia entera hasta su cumplimiento escatológico, ha asumido el valor de *epifanía divina* y los «signos de los tiempos» constituyen sus privilegiados puntos culminantes. Mas ¿cómo detectarlos, cómo leerlos? El *primero* y fundamental *criterio* es la Sagrada Escritura. Esta es la norma con la que los creyentes pueden y deben medir los sucesos de la historia contemporánea, para captar en ellos el valor de llamada divina, para captar si tales acontecimientos van en la línea de la historia de la salvación o van en dirección contraria. El *segundo criterio* es el de la *verificación eclesial*, al cual toda lectura de los signos de los tiempos debe someterse. Debemos confrontar nuestra personal interpretación de los sucesos con la de nuestros hermanos en la fe, y sobre todo con aquellos (los obispos) que tienen en la Iglesia el cometido y el carisma de guiar con verdadera competencia la lectura de los signos de los tiempos. Con una actitud constante, necesaria a *todos*: estar prontos a dejarnos interpelar por el Espíritu de Dios, quien libérrima e ininterrumpidamente sigue operando en la historia, sin la pretensión de haber obtenido de forma definitiva y absoluta la intuición de la verdad.

[31] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 94.

SEGUNDA PARTE

LA TRANSMISION DE LA PALABRA DE DIOS

«Nosotros no podemos ni queremos conocer una revelación distinta de aquella que nos ha sido transmitida» [1]. *La Palabra de Dios es, para nosotros que la hemos recibido, la Palabra autoritativamente transmitida.*

La DV I comenzaba con estas palabras: «Dispuso Dios en su Bondad y Sabiduría, revelarse y manifestarnos el misterio de su voluntad...»; el cap. II atribuye «la transmisión de la revelación divina» a la misma gratuita disposición divina: «Dios con suma benignidad dispuso que cuanto El reveló para la salvación de todos los hombres permanezca íntegro y llegue a transmitirse a todas las generaciones» (DV 7). Si la Revelación fuese una comunicación directa e inmediata de Dios y de su plan salvífico a cada uno de los hombres en particular, no se hablaría más que de revelación. Por el contrario (véase cap. 3) la Revelación bíblico-cristiana se puede y se debe localizar y datar, ya que —de hecho— Dios se ha querido revelar a un pueblo concreto, en una fecha de la historia bien determinada y delimitada, culminante en Jesús de Nazaret. Unicamente para algunos testigos el Verbum salutis fue una revelación inmediata, y solamente a partir de ellos dispuso Dios que llegase a todos los hombres la Palabra de la salvación.

De ahí que el concepto de Revelación bíblica, por el hecho de ser una revelación en una historia particular y a través de ella, implica el concepto de tradición, *de transmisión. En realidad, nosotros no podemos ni queremos conocer una revelación diversa de aquella que nos ha sido transmitida. De ella partimos y con ella nos confrontamos para ser sujetos activos de una tradición viviente en obras y palabras,* para el *hoy del hombre y de la historia.*

[1] G. GLOEGE, cit., en Mysterium Salutis, vol. 1, p. 341, nota 1.

Capítulo 4

LA TRADICION EN EL TIEMPO DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO [1]

Lo mismo que en el suceso de la «Revelación-palabra» y de la «Revelación-historia», en el suceso de la Tradición la economía de Dios asume el modelo humano. El *homo loquens* es también *homo socialis* y *homo culturalis*: por lo tanto, *homo tradens*.

1. La tradicion, estructura humana y estructura de la religion

Nosotros no vivimos aislados. Formamos parte de un mundo. La tradición, entendida aquí en un sentido amplio, es un aspecto de la ley general según la cual los hombres dependen los unos de los otros y por la cual los unos deben hacer algo por los demás. «Esta estructura de interdependencia humana o de mediación fraterna es una característica perpetua y profunda de la condición humana en primer lugar y de la condición cristiana después. Nosotros vivimos en el mundo» [2]. Un hombre puede quitarse la vida, pero no se la puede dar. Por sí solo no puede venir al mundo, crecer, educarse; por sí solo no es capaz de satisfacer sus más elementales necesidades, y mucho menos realizar sus aspiraciones más elevadas. Todo hombre es un *homo socialis*.

Homo socialis y también *homo culturalis*. Entendemos aquí por «cultura», el «ambiente artificial, secundario que el hombre superpone al natural. Comprende el lenguaje, las costumbres, las ideas, las creencias, los hábitos, la organización social, los productos heredados, los procedimientos técnicos, los valores»: si «la cultura es una herencia social que el individuo recibe y transmite»[3], entonces la tradición es algo inherente necesariamente a toda cultura. M. Heidegger, al evidenciar la historicidad del hombre, ha subrayado al mismo tiem-

[1] *Bibliografía*

M. ADRIANI, Tradizione, en ER, vol. 5, coll. 1848-1852; T. CITRINI, Tradizione, en DTI, vol. 3, pp. 448-463; Y.M. CONGAR, La tradición y las tradiciones, vol. 2, Dinor, San Sebastián, 1964; J.R. GEISELMANN, La tradition, en AA.VV., Questions théologiques aujourd'hui, tom. I, pp. 95-148; ID., Tradizione, en DT, vol. III, pp. 521-532; P. GRELOT, Tradizione, en DTB, coll. 1294-1301; P. LENGSFELD, La tradición en el período constitutivo de la revelación, en Mysterium Salutis, vol. 1, pp. 287-337; K. RAHNER - J. RATZINGER, Revelación y tradición, Herder, Barcelona, 1971; K.H. WEGER, Tradizione, en SM, vol. 8, coll. 398-410.

[2] Y.M. CONGAR, o.c., vol. 2 (*Ensayo teológico*)., p. 22.

po la dependencia del hombre de la «existencia transmitida», la cual le ofrece posibilidades de comprensión que influyen no sólo sobre las decisiones prácticas, sino aun sobre la misma *autocomprensión* fundamental; [4] H.G. Gadamer (véase cap. 17) ha rehabilitado la tradición y la autoridad dentro de una hermeneútica filosófica.

La multiforme tradición, entregada al hombre, en cuanto «homo socialis-culturalis», es también necesariamente *tradición religiosa*: religión y tradición se hallan vinculadas por su misma naturaleza, dado que la religión es un fenómeno social. Donde hay *religión*, padres e hijos se encuentran juntos, se reunen en determinados lugares «sagrados» y en tiempos «sagrados» precisos para cumplir con los ritos propios del culto, para expresar y comunicar su sentido profundo: mitos y doctrinas arcanas. El continuo repetirse del rito (aquello que el rito contiene, es decir, mitos y doctrinas) es una prueba de que la religión va vinculada al tiempo y una verificación de su herencia y de su subsistencia a través de las generaciones. Mas, a la base de la tradición como instrumento de conservación de la *religión*, está la experiencia originaria de lo sagrado. La tradición es «iteración asidua y fiel del contenido originario de la verdad, o de la ley o del dogma (...). El hecho religioso de base es y sigue siendo el evento que está en el origen, el que inició la comunicación divina en el *happening* extraordinario e irrepetible de la teofanía, en su comunicar con la orilla humana a través de la figura representativa del soberano, del sumo sacerdote, del caudillo, del profeta (...). Pero aquel suceso no permanece aislado, es decir, el hecho religioso, no se agota en un *hápax legómenon*, sino que está destinado, según el mismo precepto divino, confesado o sólo aludido, a recorrer en el tiempo a lo largo de una secuencia de puntos, de trámites cualificados, es decir, toda una serie de consignas y pasos, de nivel en nivel, a lo largo de una escala coherente ya que religiosamente competente en virtud del carácter hierático conferido al mismo *tradere*» [5].

Esta tradición religiosa, como *vehiculum, vis tradens* verdadera y propia de la verdad religiosa, vive en el enlace de dos formas: tradición *oral* y tradición *escrita*. La conciencia religiosa antigua las percibió siempre en una relación recíproca y complementaria: por una parte, la dimensión tradicionalística como acto ininterrumpido de conservación no estática, no inerte, sino de impulso asiduo del precioso bien de la revelación, para custodia y garantía de su disponibilidad y función siempre plena y actual (tradición *oral*); y, por otra, el carácter en última instancia apologético y por lo tanto su estricta e íntima vinculación con la ortodoxia (tradición *escrita*). [6] Es el caso no sólo del Judaísmo y del Cristianismo, sino de las otras grandes religiones: piénsese en el Islamismo, el Hinduismo, el Budismo. [7]

2. La tradición en la religión de Israel

En la religión de Israel, como ya lo recordamos (véase cap. 3), la tradición no es sólo un dato de hecho:

[3] H.R. NIEBURN, Chirst and Culture, Harper, New York 1956, pp. 32 s.
[4] Cfr. M. HEIDEGGER, El ser y el tiempo, México, pp. 458-463.
[5] M. ADRIANI, o.c., col. 1848.
[6] Cfr. M. ADRIANI, ibid.
[7] Cfr. las entradas respectivas, en Er, vols. 1 y 3.

«Lo que hemos oído y conocido, y nuestros padres nos han contado, no lo ocultaremos a sus hijos; lo contaremos a la generación futura: las alabanzas del Señor, su poder, las maravillas que realizó» (Sal 78, 3-4).

Es una ley, un imperativo de Dios (*lex narrandi*):

«El estableció una norma para Jacob, dio una ley a Israel: El mandó a nuestros padres que lo enseñaran a sus hijos, para que lo supiera la generación siguiente y los hijos que nacieran después. Que surjan y lo cuenten a sus hijos, para que pongan en Dios su confianza y no olviden las acciones de Dios, sino que guarden sus mandamientos» (Sal 78, 5-6).

La historia de las intervenciones de Dios y de las respuestas de Israel está encomendada a una memoria viva, a fin de que todos los hijos de Israel pongan su confianza en Dios y en la observancia de sus mandamientos.

Tradición *oral-vital* y tradición *escrita*, son las dos formas de esta memoria viva que vincula recíprocamente las generaciones de Israel a una historia de salvación, la cual al mismo tiempo, las atraviesa y las trasciende. Ha sido una adquisición de la crítica bíblica contemporánea (véase cap. 5) el hecho de que la composición de los libros del AT., tal como han llegado a nuestras manos, haya ido precedida de una larga historia, bien sea de tradiciones orales, o de unidades literarias menores aisladas. Más aún, después de la composición escrita de dichas tradiciones y paralelamente a las Sagradas Escrituras permanece una tradición viva que a su modo continúa la de los siglos pasados, si bien no puede pretender la misma autoridad normativa que la Escritura. Se trata de una tradición eminentemente *interpretativa*, al servicio de la actualidad de la Revelación escrita, con el cometido de desarrollar sus virtualidades y adaptarlas a la contemporaneidad (véase cap. 18).

Para sintetizar el significado y el carácter de la tradición de Israel, podemos decir:

a. Se trata de una tradición *viva* que se expresa en formas variadas y cambiantes: tradición oral, unidades literarias menores (confesiones, himnos, sagas, refranes), tradiciones escritas (fuentes J, E, D, P para el Pentateuco y tradiciones proféticas: véase cap. 5), composición definitiva del libro, tradiciones interpretativas actualizantes que se nutren de la Sagrada Escritura y la acompañan.

b. El *ambiente* de esta multiforme tradición es la vida del pueblo de Dios en sus diversos ámbitos, estructuras y manifestaciones: principalmente la *familia* (cfr Dt 4, 10; 7, 6.20-25; 31, 13); el culto (cfr Ex 13, 8.14) en torno a los *santuarios* y, desde el tiempo de Salomón, en torno al *Templo*; la *corte* del Rey.

c. El *contenido* de la tradición está determinado desde el comienzo «por la conciencia de la elección a la alianza de Yahvé; después se va enriqueciendo, gracias a las intervenciones de Dios en medio de su pueblo (a pesar de las caídas, las infidelidades y los castigos); sufre reinterpretaciones de diverso tipo (material histórico, profético, himnos de alabanza, salmos sapienciales) y, tras la fijación del texto, transmite sobre todo la exégesis auténtica de los escribas». [8].

d. La tradición combina dos caracteres complementarios. «Por una parte la *estabilidad*: sus elementos fundamentales son fijos, en materia de fe, de dere-

[8] P. LENGSFELD, o.c., pp. 369-370.

cho, de culto (monoteismo, doctrina de la Alianza, costumbres provenientes de los patriarcas y ley mosaica, etc.); por otra parte, el *progreso*: la misma revelación se desarrolla, a medida que los nuevos enviados divinos van completando la obra de sus predecesores en función de las necesidades concretas de su tiempo» [9]. Por lo tanto, la tradición de Israel vive entre dos polos que no pueden ser aislados, la «conservación-fidelidad» a los orígenes y el «progreso-crecimiento» entregados al desarrollo de la revelación y a su actualización en la vida y en la historia.

3. La tradición en los orígenes del cristianismo

La *lex narrandi* se continúa en el tiempo de la revelación neotestamentaria. Ella involucra la auténtica revelación de Israel y la nueva revelación definitiva llevada a cabo por Jesucristo, cumplimiento de la antigua Palabra.

Jesús se presenta, es verdad, como acusador y el decidido adversario de los abusos de la tradición puramente humana, aunque se llame «tradición de los antiguos»: «Vosotros, dejando de lado el precepto de Dios, os aferráis a la tradición humana. Sois muy habilidosos para eludir el mandamiento de Dios y observar vuestra tradición» (*Mc* 7, 8-9). Y se lo demuestra a los Fariseos y a los Doctores de la ley con un ejemplo concreto, la tradición del voto del *Korbán* (*Mc* 7, 10-13), que acababa por traicionar el mandamiento divino del amor a los padres y hacia el prójimo.

No por ello Jesús es enemigo de la auténtica tradición de Israel, fijada por «la ley y los profetas» (cfr *Mt* 5, 17-19). Ni tampoco condena de forma radical la tradición interpretativa de la Escritura (cfr *Mc* 1,44), comprendida la de los fariseos: «Haced y observad cuanto os dicen, pero no hagáis conforme a sus obras, porque dicen y no hacen» (Mt 23, 3).

a. *La tradición «de Jesús»*

Sin embargo, Jesús con sus palabras y sus obras da origen a una *tradición nueva*. La interpretación de la Escritura dada por Jesús es radicalmente *nueva*. «Ley y tradición, cerradas y absolutizadas hasta entonces como fin de la realización de una vida religiosa, van a bifurcarse en dos direcciones: hacia la voluntad originaria y total de Dios, como «en el principio» (*Mc* 10,6), y hacia el corazón del hombre, que se halla tocado y sensibilizado por la ley y la tradición (*Mc 7, 14-23)*». [10]

Pero, la sustancial novedad de Jesús es otra: su actuación y su predicación constituye el *comienzo* de una nueva tradición. Jesús tiene una conciencia clara de ser el portador definitivo de la Revelación y de la salvación, y como tal obra y habla (cfr, cap. 8, B, 1, a). El *«pero yo os digo»*, lanzado por Jesús como una antítesis de la ley (Mt 5, 21), usado imperativamente en las curaciones (*Mc* 2, 11; 9, 25), en las palabras con que envía a la misión (*Mt* 10, 16), en las expresiones de aliento (*Lc* 22, 52), unido a la conciencia de hablar con autoridad (*Mc*

[9] P. GRELOT, o.c., col. 1295.
[10] P. LENGSFELD, o.c., p. 377.

1, 27), prepara y sufraga la revolucionaria reivindicación de Jesús, según el cual la salvación o la condenación de los hombres se decide según la postura que ellos adopten frente a El (*Mt* 10, 32 s y paral.).

A esta multiforme y al mismo tiempo unívoca conciencia mesiánica de Jesús deberíamos sumarle algunos hechos referibles al Jesús histórico: la forma fija (y por lo tanto fácilmente memorizable) dada por Jesús a sus palabras; la llamada de los apóstoles y de los discípulos; el hecho de la misión autoritativa que les encomienda ya antes de la resurrección; el mandato de predicar. De estos hechos no podemos menos de sacar una conclusión: Jesús es el iniciador de una nueva tradición en gestos y palabras que ha llegado hasta nosotros, cuyas características son la formación consciente de una tradición y la orden autoritativa de transmitirla. [11] En un sentido verdadero e histórico, *al principio fue Jesús de Nazaret y la tradición de Jesús.*

b. *La tradición de los apóstoles «sobre Jesús»*

Con la Resurrección de Jesucristo y con Pentecostés se inició la predicación post-pascual de los apóstoles y de los discípulos, y —con ella— *la tradición sobre Jesús.*

El método de la «Historia de las formas» ha permitido recuperrar críticamente el fenómeno de la tradición y el ambiente de su formación en relación al material literario que confluyó posteriormente en los Evangelios escritos (véase cap. 5). No sólo el Evangelio *de* Jesús, sino también el Evangelio *sobre* Jesús ha sido vivido y predicado, antes de ser puesto por escrito. Las recopilaciones evangélicas, fijan sustancialmente una tradición ya existente que es la tradición *de Jesús*; mas «conservan siempre el carácter de predicación» (DV 19), y por lo tanto traducen e interpretan aquella tradición de acuerdo con determinadas exigencias de los predicadores y de sus comunidades, como por ejemplo la misión, la catequesis, la liturgia y la polémica.

La continuidad y el desarrollo de estas dos tradiciones (*de Jesús y sobre Jesús*) se fundamenta en el hecho de que «los apóstoles después de la Ascensión del Señor transmitieron a sus oyentes aquello que El había dicho y hecho, con aquella mayor inteligencia que les daba la resurrección gloriosa de Cristo y la iluminación del Espíritu de Verdad (cfr Jn 14, 26; 16, 13)» (DV 19). El contenido de la *biforme* (oral-vital y escrita) tradición sobre Jesús es cualitativamente el mismo: la Tradición se distingue de la Escritura, no porque se componga sólo de palabras, sino porque no está escrita. Sobre la relación entre *Escritura y Tradición*, como dos formas no materialmente sino formalmente distintas de la Revelación, véase cap. 13, 4, b, 1.

c. *La tradición de la Iglesia apostólica*

El Evangelio «de Jesús» y «sobre Jesús» no es separable de la tradición autoritativa que se forma en la Iglesia apostólica y que tiene como contenido la doctrina, la vida y el culto de la misma Iglesia apostólica. Los apóstoles han recibido de Jesús mismo la misión autoritativa, sostenida por el influjo del Espíritu de

[11] Cfr. H. SCHÜRMANN, La tradizione dei detti di Gesù, Paideia, Brescia, 1966.

Jesús resucitado y vivo, de dar testimonio de la *parádosis* de Jesucristo, de conservarla, explicarla y aplicarla a las nuevas situaciones.

El apóstol S. Juan expresa esta continuidad entre la tradición «de Jesús» y la tradición «de la Iglesia apostólica» con los términos de *fidelidad a lo que era desde el principio* (cfr 1 *Jn* 2, 24; 3, 11; y el servicio de «testimonio»de los apóstoles se hace necesario, a fin de que los creyentes mantengan la comunión «con los apóstoles y —por su medio— con el Padre y con su Hijo Jesucristo (cfr 1 *Jn* 1, 1-3).

El apóstol S. Pablo apela a las tradiciones *recibidas y transmitidas* (cfr 1 *Cor* 11, 23; 15, 3). A pesar de que sabe que ha recibido su misión directamente de Cristo Jesús (cfr *Gal* 1, 12), puede escribir a los cristianos de Corinto: «Cristo habla en mí, El que no es débil sino fuerte en medio de vosotros» (2 *Cor* 13, 3); puede dar pruebas a los Tesalonicenses de «haber escuchado su palabra no como palabra de hombre, sino en verdad como Palabra de Dios que hace que vosotros creais» (1 *Ts* 2, 13).

En las *cartas pastorales*, se sustituye el término *parádosis* por el de *parathe-ke* (= *depósito* confiado). Nos encontramos ya en un momento de lucha contra los falsos doctores que fundamentaban sus doctrinas en tradiciones ocultas; así se comprende la conveniencia de evitar el término *parádosis* y la necesidad, por parte de los ministros ordenados mediante la imposición de manos, de «guardar el depósito» (1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 13 s), que es la tradición apostólica. «Ella no puede recibir elementos realmente nuevos: la revelación está cerrada. Su desarrollo dentro de la historia de la Iglesia es de otro orden; se limita a explicitar las virtualidades ocultas en el depósito apostólico»[12].

Solamente los apóstoles en su calidad de testigos de la resurrección de Jesucristo, son *sujetos* de tradición en el sentido estricto; sus sucesores han sido establecidos por los apóstoles para estar al *servicio* de la tradición apostólica.

4. Confrontación entre la tradición del AT. y del NT.

De la confrontación entre las dos tradiciones surgen algunas notas comunes: una tradición *viva, biforme* (oral-vital y escrita), con caracteres de *estabilidad* y de *desarrollo* (véase cap. 2). Pero aún más importantes son las *diferencias* derivadas sobre todo de las diversas pretensiones religiosas que las dos corrientes de la tradición presentan: [13]

a. Las tradiciones veterotestamentarias viven de la promesa hecha una vez y de las intervenciones de Dios ya experimentadas, y esperan para el futuro el vértice históricamente experimentable de la intervención divina. La tradición neotestamentaria sabe, por el contrario, que el vértice de la intervención divina ha quedado, por así decirlo, a sus espaldas: El Mesías ha venido ya y Jesucristo resucitado es el Señor, cuya vuelta gloriosa se espera al final de los tiempos.

b. La tradición neotestamentaria tiene por lo tanto un carácter *definitivo*: Surge al comienzo del eón definitivo e implica la pretensión de anunciar de forma irre-

[12] P. GRELOT, o.c., col. 1229 s.

[13] Sintetizo con las mismas palabras de P. LENGSFELD (o.c., pp. 394-400).

vocable y definitiva la revelación de Dios, de modo que todo anuncio ulterior debe brotar del testimonio original divino-apostólico y mantenerse en sintonía con él. Al mismo tiempo posee una singular eficacia: la *parádosis* de la Nueva Alianza tiene el dinamismo de realizar aquello que sus palabras dicen y anuncian, comunica al *creyente* la realidad anunciada por el mensaje. Lo cual realiza no en virtud de sí misma, sino en virtud del Señor resucitado, quien en su Espíritu Santo continúa estando presente y actuando.

c. Mientras la tradición judeo-rabínica se caracteriza por la cesación del Espíritu y por la sustitución de los profetas por los peritos de la ley, la *parádosis* de Cristo Jesús continúa manteniéndose, incluso después de la muerte de los apóstoles, por el influjo del Espíritu Santo en la Iglesia de Jesucristo. La responsabilidad última de la continuación y de la pureza de la *parádosis* no descansa en los transmisores humanos, sino en el Señor Resucitado y en el Paráclito, su Espíritu (*Jn* 14, 16), en el cual y mediante el cual se cumple también en el futuro toda verdadera tradición (cfr DV 8).

Capítulo 5

LA BIBLIA ES LA MEMORIA ESCRITA DEL PUEBLO DE DIOS [1]

Vimos ya en el capítulo precedente que la tradición religiosa vive en el ensamblaje de dos formas que se complementan entre sí: tradición *oral-vital* y tradición *escrita*. Vamos a hablar ahora de esta segunda forma privilegiada o «especial» (DV 8) de la tradición bíblica.

Un pueblo no comienza su historia escribiendo libros. Primeramente se vive y después se escribe para recordar aquello que se ha vivido y ofrecerlo como lección de vida a las generaciones futuras. Los libros son la «memoria» privilegiada de los pueblos. También el pueblo de Dios, el antiguo y el nuevo Israel, ha fijado su historia y su experiencia en una memoria escrita: la Biblia. Judíos y cristianos abren esos libros, para leer y escuchar en ellos esa Palabra de Dios que ha sacudido los cimientos de la historia humana, imprimiéndole una dirección irreversible y un significado definitivo. La Palabra de Dios se halla en esas páginas tan humanas, revelada y al mismo tiempo escondida. La Revelación divina está, para los creyentes, en la Sagrada Escritura lo mismo que un suceso real se halla en la noticia que se nos da a conocer.

La Biblia no es un libro caído del cielo. Esta manera de pensar es propia de los Musulmanes acerca de su libro sagrado, el *Corán*, dictado a Mahoma por un ángel de cabo a rabo (Súra), el cual no hace más que atenerse a un arquetipo celeste escrito, que lleva el nombre de «Tabla guardada» [2]. Los judíos y los cristianos piensan de distinta manera sobre sus libros sagrados. La Biblia no ha sido dictada por ningún ángel, sino que fue escrita por varias decenas de autores, hombres reales, algunos conocidos y la mayoría desconocidos, a lo largo de más de diez siglos. Tantos y tan diversos autores tuvieron en común la preocupación de contar y testimoniar las gestas milenarias de su pueblo, al que Dios había elegido como «su pueblo».

Con todo la historia de la formación literaria de los libros del AT. no es una tarea fácil. Los ambientes, los autores, las épocas de los libros crean frecuentemente problemas; junto a conclusiones críticas ciertas, a veces nos tenemos que contentar con soluciones probables o posibles.

[1] *Bibliografía*

Mirar «Bibliografía general», Introducciones especiales a los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento.

[2] Cfr. Mahoma, El Koran, Sura III, 6-7: «No hay otro Dios fuera de El, el Poderoso, el Sabio. El es el que te ha mandado de lo alto el Libro» (El Corán, Ediciones Ibéricas, Madrid, p. 33).

El balance de la crítica literaria al que hacemos referencia en esta síntesis aparece actualmente como sustancialmente atendible. En los cursos sucesivos de Sagrada Escritura serán precisados para el estudiante, los datos literarios que apenas hemos dejado insinuados; sobre todo deberán afrontar los problemas de *crítica histórica* planteados por las tradiciones sobre los patriarcas y el Exodo de Moisés, [3] y de las que prescindimos. El fin de este capítulo va a ser poner de manifiesto la íntima conexión entre el devenir de una historia, el progreso de su comprensión y la formación de una memoria, primeramente oral-vital y después escrita. El «género literario» del capítulo es narrativo: pretende contar a grandes rasgos la Historia de la Salvación, convertirse en memoria escrita en la Biblia.

A) Cómo se formó el Antiguo Testamento

1. *De Abraham a Moisés*

Todo comenzó con Abraham, peregrino de Dios. Su emigración de Mesopotamia a la tierra de Canaán puede aparecer, a los ojos del historiador, bastante normal. En los siglos XIX o XVIII a. C., la existencia para los clanes seminómadas, como el de Abraham, en los márgenes de los grandes imperios mesopotámicos, se hacia cada vez más problemática. La búsqueda de pastos tranquilos podía llevar al Patriarca de Ur a Harrán y después a Hebrón en Canaán.

Mas todo auténtico «llamado» lee de diversa manera su propia existencia, incluso en sus mil imponderables condicionamientos. La marcha de Abraham fue una «respuesta» a la *llamada* de Dios (Gen 12, 1 ss).

Cuando sucede tal cosa —y puede suceder por los caminos más diversos, la mayoría de las veces no demostrables documentalmente— el corazón del creyente es regenerado, su existencia sale transformada. Esta sí, es documentable, y queda allí como un signo ofrecido de la fe.

Los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob cuentan sus aventuras al atardecer, delante de su tienda. Los hijos escuchan de la boca de sus padres una historia viva y pintoresca y aprenden una sublime lección: su vida y su historia están en las manos de Dios, dirigidas por El hacia un gran futuro que interesa a toda la familia humana. Estas tradiciones orales cargadas de verdadera inspiración religiosa y llenas de promesas, como todavía se puede reconocer actualmente en algunas páginas del *Génesis*, constituyen —tal vez— la etapa más primitiva de la compleja y multisecular formación del AT.

La familia de Jacob se traslada de Canaán a Egipto, donde su hijo José ha sido elevado al más alto rango en la corte del Faraón, en el momento de la dominación de los Hyksos, raza semita que ocupó el poder desde el año 1720 hasta el 1552 a. C. Después sobreviene un silencio que ocupará varios siglos.

A veces la historia parece detenerse, especialmente cuando las cosas marchan bien. La *marcha* de Abraham, el antiguo patriarca, parece ser que no tuvo influjo en el clan de los israelitas, pacíficamente instalados en el rico delta del Nilo.

[3] Cfr. J. BRIGHT, Historia de Israel, pp. 74-78; S. HERRMANN, Storia di Israele, pp. 31-41.65-84; R. DE VAUX, Histoire ancienne d'Israel. Des Origines à l'installation en Canaan, pp. 155-440.

Pero a comienos del s. XIII a. C. sucede una crisis saludable. Los nuevos faraones, que ya no son semitas, condenan a la esclavitud a los extranjeros descendientes de Jacob. De nuevo un «llamado», de nombre Moisés, escucha en el desierto la voz del Dios de sus Padres, que enciende en él y en sus hermanos hebreos perseguidos la sed de la libertad. Exodo fue el de Abraham; más *éxodo* fue el de Moisés, quien guía esta vez no a un clan, sino a todo un pueblo por los difíciles senderos de la libertad: liberarse de los impedimentos externos para servir libremente a Dios y a la promesa universal salvación. Nos encontramos hacia el 1250 a. C.

Las antiguas tradiciones orales sobre las vicisitudes de los patriarcas se enriquecen con un grueso capítulo: la narración popular y el estilo de las epopeyas de los abusos que los egipcios cometían con los israelitas y la maravillosa liberación de los hebreos de aquella tierra de Egipto, bajo el liderazgo de Moisés. El Dios de los Padres ha roto el silencio; y Moisés ha conocido su nombre: *Yahvé*, que significa «El que está ahí, el que está presente» para actuar y llevar a cumplimiento su antigua promesa. Se ha trazado un puente que une largos siglos: el Dios de Moisés es el mismo que el de Abraham, de Isaac y de Jacob. Dios «ha pasado» para salvar, Israel «pasa» de la esclavitud a la libertad. Es la primera *Pascua*, que significa *paso*.

Moisés guía a los liberados a través del desierto hasta el Sinaí, donde Israel vive una experiencia decisiva. Un pueblo entero oye la voz de Dios, que por medio de Moisés lo convoca y establece con ellos un *Pacto*, una *Alianza* (Ex 19, 24). Dios quiere ser «el Dios de Israel», para hacer de Israel «el Pueblo de Dios». Un Pacto exige un *documento escrito*, y Moisés lo redacta como testimonio de un compromiso comunitario y oficial.

En la estructura del documento de la Alianza [4] se hallan las bases de la urdimbre de toda la *Torah* (el Pentateuco): una *historia* de elección y de salvación gratuita por parte de Dios; la *ley* como respuesta obediente a Dios que ha llevado a cabo la salvación; el *rito* que sigue al Pacto; las *bendiciones* y las *maldiciones*, según se observe o se quebrante el Pacto.

[4]Las investigaciones modernas han demostrado que en el ámbito que se extiende desde el Asia Menor hasta Egipto, desde el siglo XIV al VIII a. C., existía un género especial de pacto de formulario semejante al documento de la Alianza: los llamados «tratados de vasallaje». Se trata de acuerdos entre un señor y los pueblos sometidos por él. El esquema contractual utilizado en ellos ha venido a ser conocido sobre todo por el archivo hitita de Boghazkoi y es el siguiente: a. preámbulo (nombres y títulos del rey); b. prólogo histórico (los beneficios del rey para con los vasallos); c. obligaciones impuestas al vasallo; d. cláusulas concernientes a la conservación del documento escrito del pacto y a su lectura periódica en público; e invocaciones de los dioses testigos; f. bendiciones y maldiciones ligadas a la observancia o a la infracción del pacto. No es difícil rastrear la misma estructura fundamental en el Pacto sinaítico del Exodo: preámbulo y prólogo histórico (Ex 20, 2); obligaciones = decálogo (Ex 20, 3-17); el documento escrito del pacto (Ex 24,3-7) y su relectura (Dt 31, 9-13, 24-28); el sacrificio que sella la alianza (Ex 24, 8). El esquema está todavía más evidente en la renovación de la Alianza en Siquén (Josué 24). Cfr. J. MACCARTHY, Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, «Analecta Biblica» 21 a, PIB, Roma 1978 (Nueva ed. completamente reelaborada de la I ed. de 1963); MACCARTHY - MENDENHALL - SMEND, Per una Teologia del Patto nell'AT, Marietti, Torino 1975; J. BRIGHT, o.c., pp. 134-151.

Moisés muere sobre el monte Nebó en tierra de Moab, frente a Jericó, con una doble nostalgia: la de ver el rostro de Dios (Ex 33, 18 ss) y tocar la tierra prometida. Pero tiene que contentarse con verla desde lejos (*Dt* 34).

2. *De Josué a Salomón*

Josué recoge la herencia de Moisés. Pasa el río Jordán y procede a la conquista de la tierra de Canaán (del 1220 al 1200 aprox. a. C.). En torno a los antiguos santuarios se transmiten narraciones que exaltan algunos episodios de la conquista de la tierra (nos las encontramos después en el libro de *Josué*), pero también otros episodios más relevantes sobre tiempos posteriores (recogidos en el libro de los *Jueces*). La misma legislación se va desarrollando, a través de aplicaciones de la ley fundamental dada por Moisés en el Sinaí y de acuerdo con la nueva situación del pueblo que se ha vuelto sedentario.

Con la llegada de la monarquia se inicia la historia oficial de Israel, que tiene su correspondencia con los documentos extrabíblicos. Saúl, el primer Rey (1030-1010 aprox.) acaba trágicamente. David (1010-970 aprox.) conquistó Jerusalén y la convirtió en la capital del Reino. Salomón (970-931 aprox.) construyó el famoso templo y favoreció el desarrollo cultural de Israel. El Estado crea sus analistas y sus archivos, en los que se basarán los historiadores y comentaristas de los siglos posteriores. Páginas bellísimas sobre las aventuras de Saúl, sobre la subida de David al trono y sobre el reinado de Salomón que confluirán más tarde en los dos libros de *Samuel* y en 1 *R* caps 1-11.

A finales del reino de Salomón, uno de los más expertos narradores del AT. —llamado por los críticos el *Yahvista* (Sigla J) porque el Dios de la creación lleva en su narración el nombre de Yahvé— hace que la memoria religiosa de Israel realice un salto formidable. Sobre la base de antiguas tradiciones orales y fragmentos poéticos puestos ya por escrito, y llevando a cabo una relectura crítica de los mitos cosmológicos de las culturas circundantes, el Yahvista redacta una «historia de la salvación» que, partiendo de la creación y pasando por la historia de los patriarcas y de Moisés, llega hasta la entrada en la tierra de Canaán. Análogamente, un siglo más tarde, un autor desconocido —que los críticos llaman *Elohista* (sigla E) por el nombre de *Elohim* dado a Dios en sus narraciones— recoge las tradiciones orales desde Abraham hasta Josué, que habían ido cristalizando en las tribus del norte tras la división de los dos reinos.

El genio hebreo, que ya se había manifestado en cantos épicos (por ej. el «cántico de Moisés» en Ex 15, el «libro de Justo» citado en Jos 10, 12-13, el «cántico de Débora» en Jue 5, etc.) canta himnos religiosos: la composición del libro de los *Salmos*, iniciada en David, terminará en el s. II a. C.

Del mismo modo que los Sabios del área cultural de la Medialuna Fértil, también los escribas árabes reales de Israel se ejercitaban en las máximas sapienciales: así es como se formó la parte central del libro de los *Proverbios* (cap. 10-29), cuya última redacción se hará después del exilio de Babilonia.

El año 931 el magnífico Rey Salomón muere, e Israel se divide en dos reinos. El del Norte, con Samaría por capital, que durará dos siglos aproximadamente (931-721 a. C.); y el del Sur, con Jerusalén por capital, que le sobrevivirá durante ciento cincuenta años, hasta el 587, fecha en que Jerusalén fue asediada por Nabuconodosor y destruida juntamente con su templo. Israel fue deportada a Babilonia.

3. *Los profetas pre-exílicos*

Sobre los dos tramos del Israel dividido velaron hombres nuevos y extraordinarios, los *Profetas*, de los que el mundo —al decir de Hb 11, 33-38— no era digno. Heraldos de Dios y de las radicales exigencias del Pacto, los profetas permanecen «aferrados» a Dios y son enviados por Dios a Israel para ponerlo en guardia contra la ruptura del Pacto, para amenazarlo, lanzarle un «ultimatum». A la luz de la historia de salvación del pasado, ellos interpretan el presente, el *hoy* de su propia historia. Como el centinela de isaiana memoria (cfr *Is* 21, 11-12), el profeta tiene la misión de anunciar la noche tenebrosa (el juicio), pero también las primeras luces del alba (la salvación). El Pacto puede ser quebrantado por Israel, pero la promesa de Dios permanece porque es indefectible. La mirada del profeta se dirige al horizonte lejano de la salvación futura, hasta la salvación mesiánica.

Elías y *Eliseo*, profetas no escritores, predicaron en el Norte. Las palabras y gestos de estos dos profetas las podemos leer en el libro primero y segundo de los Reyes: un gran fresco literario, el «ciclo de Elías»(*1R* 17-22; *2R* 1-2), un libro apasionante de «Florecillas», y el «ciclo de Eliseo» (*2R* 2, 19; 8, 15).

A partir del siglo VIII, hasta el destierro de Babilonia, las voces de los *Profetas escritores* se derraman como ríos de lava incandescente sobre la historia de Israel. Al Norte *Amós y Oseas*; al Sur *Isaías* (*Is* 1-39) y *Jeremías* entre los profetas «mayores», *Miqueas, Sofonías, Nahum y Habacuc* entre los «menores». Estos profetas pronunciaron oralmente sus oráculos, a veces los pusieron por escrito. Pero, en general, los libros actuales de los profetas son obra de discípulos y redactores, que fueron recogiendo sucesivamente los oráculos del Profeta maestro.

A lo largo del siglo VII se pone por escrito la parte central del actual *Deuteronomio (Dt* 12-26, el llamado «código deuteronómico»), que representa la *Torah* de Moisés sobre la base de antiguas tradiciones algunas ya escritas, y a la luz de la teología predicada por los profetas. La idea central es la de la Alianza, don gratuito de Dios y al mismo tiempo llamada que exige fidelidad responsable por parte de Israel en la vida y en la historia. Israel está a salvo, es decir, goza de la tierra que Dios le ha otorgado, mientras permanece fiel al Pacto; pero en cuanto Israel cae en la infidelidad, las maldiciones de la Alianza comienzan a producir su efecto y la ruina se abate sobre Israel. Las etapas de esta ruina progresiva son: la división de los dos reinos (931), la caída de Samaría y del reino del Norte (721) la caída de Jerusalén, el final del reino de Judea y el consiguiente exilio a Babilonia (587). Esta es la teología que inspirará la *obra deuteronomista* (como la llaman los críticos), que comprende los libros de *Josué, Jueces,* I y II de *Samuel*, I y II de los *reyes*. La larga historia desde la ocupación de la tierra hasta el exilio en Babilonia es repensada y luego redactada de acuerdo con las categorias de la interpretación de la historia típicas del *Deuteronomio,* sobre la base de anteriores tradiciones orales y escritas y de documentos oficiales de archivo. La obra deuteronomística pudo ser compuesta hacia mediados del siglo VI, duranre el exilio babilónico: una especie de balance después de la catástrofe.

4. *El período de exilio en Babilonia*

Durante el exilio, que constituye la más grave crisis de su historia, Israel recapacita sobre su pasado, única grandeza que le queda en un momento en que

el presente se ha vuelto mezquino, en el que únicamente abundan las lágrimas; ni siquiera se consuela con los «Cantos de Sión», que resulta imposible cantar en tierra extranjera (cfr Sal 137). La conversión de Israel durante los cincuenta años del destierro fue ante todo una reconciliación con la memoria del pasado. Es cuando Israel se vuelve más escritor que nunca.

La historia deuteronomista, como ya lo hemos dicho, le permite captar la impresionante sucesión de sus desastres hasta el destierro. Los círculos sacerdotales, sobre la base de las más antiguas tradiciones Yahvista y Elohista (esta segunda emigrada a Judá tras la caída de Samaría el 721, se había fundido prácticamente con la tradición Yahvista) vuelven a escribir en el destierro la antigua historia desde la creación hasta la muerte de Moisés, en la que los críticos del *Pentateuco* llaman *tradición sacerdotal* (su sigla es P derivada del vocablo alemán *Priesterkodex = código sacerdotal*). Dicha fuente muestra un interés particular por el sábado, la circuncisión, la Pascua, cuya observancia no sólo era posible a los israelitas en la tierra de la esclavitud, sino que además salvaguardaba su identidad étnico-religiosa. Recopilan también sus autores, reinterpretan y actualizan una cantidad ingente de leyes y costumbres sobre todo cultuales (cfr *Ex* 25-31.35-39 y todo el *Levítico*). El tabernáculo del desierto se describe como si fuese el prototipo del lejano templo destruido; sacerdocio, sacrificios, fiestas anuales, año sabático y jubileo son propuestas de nuevo como piedras miliares de la reconstrucción de la comunidad santa.

Los círculos sacerdotales son asistidos y mantenidos por un profeta, también él sacerdote, *Ezequiel*. Su larga profecía escrita comienza con la visión de la Gloria de Dios que abandona el templo y la ciudad de Jerusalén en dirección al Oriente: es el signo del destierro; pero termina con la visión de la vuelta de la Gloria del Señor a la ciudad santa y al templo: es el signo de la vuelta, de la inminente liberación. La esperanza renace en el corazón de los desterrados. Y otro profeta, el *Deutero-Isaías* (así llamado porque sus oráculos en *Is* 40-45 fueron incorporados al actual libro de Isaías), poco antes del edicto del Rey persa Ciro (538 a.C.) , canta con acento lírico la inminente vuelta de Israel a su patria, como si se tratase de un éxodo más exultante que el primero.

Al final del exilio pertenecen las *Lamentaciones*, llamadas «de Jeremías», las cuales evocan el dolor, el arrepentimiento y la humildad de Israel ante las ruinas de la Ciudad santa.

5. *El período del Judaísmo*

Los exiliados volvieron a Jerusalén el año 538 ebrios de exultante entusiasmo onírico: «la boca se abrió a la sonrisa, la lengua se soltó en cantos de alegría» (*Sal* 126, 1-3). Pero la restauración política y religiosa de Israel, una vez en su patria, fue más problemática de lo previsto. Transcurrirán varias decenas de años antes de que se reconstruya el templo; y, apenas reconstruido, los viejos no podrán menos de lamentarse del perdido esplendor del antiguo (cfr Esd 3, 12-13; Ag 2-3).

Se reedificaron las murallas de la ciudad para defensa de enemigos externos, pero una verdadera independencia política nunca más volverá. Para su propia historia y su vocación Israel deberá buscar y hallar otras bases, diversas de las estructuras políticas. Se convierte en una *comunidad* eminentemente *religiosa*:

así nació el *Judaísmo* [5]. La comunidad de los repatriados recibe su organización estable del gobernador *Nehemías* y de *Esdras*, sacerdote y escriba a lo largo del siglo V a.C.; ni tampoco le falta ayuda de algunos profetas: *Ageo, Zacarías* (cap. 1-8), el *Trito-Isaías* (*Is* 56-66), *Abdías, Joel, Malaquías*, el *Deutero-Zacarías* (cap. 9-14).

Este es el período en el que la mayor parte de los libros del AT. recibe la definitiva redacción; en torno al Libro Sagrado se busca la reconstrucción de la comunidad religiosa. Con la fusión de las cuatro tradiciones ya existentes (J, E, D, P) y tomando como base el trazado histórico de la tradición P, uno o varios redactores dan vida al actual Pentateuco, es decir, al conjunto de los cinco primeros libros del AT.: *Génesis, Exodo, Levítico, Números* y *Deuteronomio*. A finales del siglo V a.C. nace la llamada *obra del Cronista*, que comprende el libro I y II de las *Crónicas*, los libros de *Esdras* y *Nehemías*, y abarca —como complejo literario— el período más largo de la historia sagrada: desde la creación (1 Cro 1-9 es una serie de genealogías, desde Adán a David) hasta la reconstrucción del templo y la restauración del judaísmo. La intención de hacer historia no es ajena al Cronista, pero lo que él pretende ante todo es dar una justificación a los fundamentos de la vida judáica: la ley (que para él es ya el Pentateuco), las instituciones (que giran en torno al culto y al sacerdocio jerárquico de Jerusalén), la esperanza (centrada en el Mesías davídico). Los mismos escritos de los profetas, tanto pre-exílicos como del exilio, sufren retoques e incorporaciones por obra de redactores.

Después del exilio se desarrolla la *literatura sapiencial*. La recopilación de los *Salmos* y de los *Proverbios* se completa en torno a los antiguos núcleos. Se escriben *Job*, el *Eclesiastés* (o Qohélet), el *Cantar de los Cantares*, el *Eclesiástico* (o *Sirácida*). El libro de la *Sabiduría*, es el último libro en componerse, que fue escrito en lengua griega hacia el año 50 a.C.

Aparece también el género literario llamado *Midrash*, que consiste en una libre utilización de las tradiciones y de los datos de la historia antigua, con el fin de edificar e instruir para la vida, y expresar temas o tendencias. Tal es el caso del libro de *Tobías, Ester, Judit, Jonás* e incluso, tal vez, el de *Rut*.

6. *El Helenismo*

Con el ocaso del régimen persa se abre el último período de la historia del AT.: *El Helenismo* [6]. La violenta persecución religiosa de Antioco IV Epífanes provoca la gloriosa insurrección de los Macabeos (167-135 a.C.): testimonios de esta época heroica en favor de la fe de Israel son el I y II libro de los *Macabeos*. Los tiempos de crisis, como éste, son propicios para la *literatura apocalíptica*, la cual gusta de ampliar los horizontes más allá de las posibilidades de

[5] Se entiende por *judaísmo* la religión y la cultura del pueblo hebreo tal como llegaron a definirse desde la época post-exílica hasta el surgimiento del Cristianismo y que tuvieron sus pilares en la Ley, en las Instituciones (la primera de ellas, el Templo) y en la espera escatológico-apocalíptica.

[6] Por «Helenismo» se entiende el período histórico que —referido al área mediterránea— va desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta la batalla de Actium (31 a.C.) y representa el instante de fusión de la civilización helénica con la del Próximo Oriente.

la historia, decididamente desilusionante. Un ejemplo de esta literatura nos lo ofrece la segunda parte del libro de *Daniel* (cap. 7-12), que anuncia —mediante visiones— el triunfo de Dios sobre todos los enemigos de Israel.

Entretanto, hacía mucho tiempo que se había apagado la voz de los profetas. El último, el *Deutero-Zacarías* —que escribe a finales del siglo IV— preveía ya el final del profetismo, jamás acreditado (Zac 13, 2-3). *Amós* en el siglo VIII había anunciado los días oscursos en los que Israel «andaría errante de mar en mar, y de oriente a occidente en busca de la Palabra de Dios, sin poderla encontrar» (*Am* 8, 12). Israel se lamenta ahora de la ausencia de un profeta: «Ya no vemos nuestros signos, ni hay profeta y nadie sabe entre nosotros hasta cuándo...» (*Sal* 74, 9). Sin el aliento y el apoyo de la palabra del profeta, todo se vuelve incierto y difícil (cfr 1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41). Después de que los profetas «se han echado a dormir» (apócrifo *Apocalipsis de Baruc sir* 8, 3), los judíos creen que Dios habla solamente a través del «eco de su voz» (*batqôl* = eco), mísero sustituto de Su Palabra [7].

B) Cómo se ha formado el Nuevo Testamento

Después de un largo silencio, finalmente «La Palabra de Dios descendió sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto»(*Lc* 3, 2). Juan Bautista es el último profeta del AT, enviado por Dios «para preparar el camino del Señor» (*Lc* 3, 3-6), para «dar testimonio de la Palabra de Dios que se ha hecho carne» en Jesús de Nazaret (*Jn* 1, 6-8.15.19-34). Estamos en los años 28-30 aprox. de la era cristiana.

1. *Jesús de Nazaret*

El nuevo Rabbí de Nazaret, una vez recibido el bautismo de manos de Juan, da comienzo a su ministerio de Mesías Salvador. Actúa y habla. Sus palabras y los milagros que realiza impresionan a la multitud y a los jefes de los judíos. Obraba y hablaba con una *autoridad* (cfr *Mc* 1, 22.27; 2, 12) jamás conocida en un profeta. Perdona a los pecadores, a todos sin distinción; y plantea a la gente las cuestiones más graves acerca de las relaciones con Dios y con los hermanos. Abre el corazón de sus discípulos, llamados por El para que le sigan, a la novedad de su persona y compromete sus vidas en la construcción del Reino de Dios.

Había comenzado diciendo: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio» (*Mc* 1, 15). El Reino de Dios es dos cosas al mismo tiempo: Presencia de Dios como acción salvífica en la historia presente (= *soberanía* de Dios) y también estado final-escatológico que pondrá fin al viejo mundo, dominado por el pecado y por la muerte, y que inaugurará el mundo nuevo de la resurrección universal, incluso cósmica (= *Reino* de Dios). La soberanía de Dios es para el presente, convoca y compromete en el presente; se acoge mediante la fe, ella libera del mal y libera para el bien. El Reino de Dios (Juicio final, Parusía del Señor, nueva creación) es para el futuro, es «adventus». No puede decirse, con todo, que exista una total disconti-

[7] J. BONSIRVEN, Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens, P.I.B., Roma, 1955, parr. 1500.

nuidad: aquello que en el mundo futuro será plenamente visible y transparente, está ya actuando aquí abajo, aunque de una manera oculta.

Jesús de Nazaret no se limita a contarnos «las parábolas del Reino». Toda su persona y su vida constituyen por sí mismas una desconcertante parábola del Reino: «El Reino de Dios está ya en medio de vosotros» (*Lc* 17, 21). Toda su vida está marcada de forma repentina y coherente por el efecto de «choque», como se ve en *Mc* 2, 1-3, 6. Son cinco historias preocupantes, que obligan a los testigos presentes a tomar posición: el perdón de los pecados al paralítico, la comida con los pecadores y los publicanos, la defensa de los discípulos que no ayunan y que cogen espigas durante el descanso sabático, una curación en día de sábado. La conclusión de estos cinco pasajes anticipa lo que va a ser el fin: «Y los fariseos salieron de repente con los herodianos y celebraron consejo contra El *para hacerle morir*» (*Mac* 3, 6). Sobre todo de El, *el Profeta*, ciertamente que el mundo no era digno (cfr Hb 11, 38). La fe cristiana es también adhesión no fácil a la manera imprevisible, escandalosa (para los hombres) de inaugurar el Reino por parte de Jesús.

Jesús *debía* morir, rechazado y crucificado por los dirigentes del pueblo, como El mismo lo había anunciado (cfr *Mc* 8, 31-33; 9, 30-32); pero había dicho además que «después de tres días resucitaría de entre los muertos». Su resurrección confirmó definitivamente a los ojos de sus discípulos la verdad de las palabras de Jesús y de toda su misión, como enviado de Dios y Mesías de Israel, y como el Señor vivo. Los discípulos, reconfortados con las apariciones de Jesús Resucitado e iluminados por el Espíritu Santo en Pentecostés, proclaman ahora con abierta franqueza su fe: Jesús no es solamente el Cristo, es decir, el Mesías, sino que es el Señor y Salvador único, el Hijo de Dios hecho hombre. Muchos entre los judíos creyeron en Jesucristo y la Iglesia se desarrolló rápidamente; pero la mayor parte rechazaron a Jesús y a la Iglesia naciente. El apóstol S. Pablo, también él israelita, llamado por Cristo para llevar el Evangelio más allá de las fronteras de Palestina a los centros más importantes del mundo greco-romano, dio al rechazo de Israel el nombre de «misterio»(*Rom* 11, 25): aún esto constituye un misterioso plan divino de salvación universal.

2. *La predicación de los apóstoles. Los escritos de Pablo*

Al comienzo la predicación de los apóstoles fue solamente oral (véase cap. 4). Las Sagradas Escrituras eran al comienzo, tanto para los apóstoles como para los cristianos, como para Jesús, las mismas de Israel, es decir, el AT. El órgano transmisor del mensaje cristiano es la Iglesia, jerárquicamente estructurada en torno a los doce apóstoles y a Pedro, su cabeza, junto con su tradición viva: ejemplos de vida, culto e instituciones.

Sin embargo, los primeros escritos cristianos no tardaron en aparecer, como testimonios e instrumentos de esa viva tradición. Los primeros textos son del apóstol S. Pablo, quien dirige diversas cartas a las comunidades por él fundadas y con las cuales trata de establecer una comunión. Entre los años 50 y 60: 1 y 2 a los *Tesalonicenses*, 1 y 2 a los *Corintios*, a los *Filipenses* (otros las ponen entre las «cartas de la cautividad»), *Galatas* y *Romanos*. Del año 61 al 63, mientras S. Pablo está prisionero en Roma, escribe «las cartas de la cautividad»: *Colosenses, Efesios, Filemón*. La última serie de cartas tiene como destinatarios a personas particulares, es decir, pastores de almas: de ahí el título de «cartas pasto-

rales» que se da a 1 y 2 *Timoteo*, a *Tito*. Nos encontramos en el año 63 al 67, en el caso de que estas cartas sean de S. Pablo. Pero la crítica descubre en ellas un lenguaje distinto y un cambio en el estilo respecto a las cartas precedentes del apóstol, así como una diversa situación histórica y eclesial (véase cap. 14), que se adapta mejor al último decenio del siglo I: algún discípulo pudo haber utilizado algunos apuntes de S. Pablo.

Todo este conjunto de las cartas de S. Pablo constituye un maravilloso testimonio de cómo el Evangelio transforma a las personas y a las comunidades. El lector queda cogido por él: las esperanzas de la comunidad naciente, sus éxitos, los conflictos internos y el enfrentamiento constante con las religiones y las culturas externas son —en el fondo— las mismas de la Iglesia de siempre, incluso la nuestra.

La carta a los Hebreos, obra de un discípulo de S. Pablo escrita poco antes de la destrucción de Jerusalén el año 70, desarrolla una grandiosa tesis sobre la universal mediación sacerdotal de Cristo y anima a los cristianos, tentados de apostasía.

3. *Los Evangelios sinópticos*

La redacción definitiva de los tres primeros Evangelios, *Marcos, Mateo* y *Lucas* marca otro período literario, que va del 65 al 80 p.C., aproximadamente. La Iglesia se difunde ampliamente en el mundo y se aleja cada vez más de los días de Jesús de Nazaret y de Pentecostés; la memoria oral y vital por sí sola se diluye en el tiempo y corre el riesgo de desvirtuar la figura, el mensaje y el misterio de Jesucristo; se hace necesario un punto de referencia escrito, esencial. Nacen así los Evangelios de *Marcos, Mateo* y *Lucas*, llamados Evangelios *Sinópticos* porque, dispuestos en columnas paralelas, los podemos leer de un golpe de vista y descubrir sus semejanzas y divergencias. La fundamental conformidad del contenido de estos tres Evangelios se explica gracias a una común tradición oral, homogénea y bien estructurada que ha precedido a la puesta por escrito de los Evangelios, al empleo de fuentes comunes escritas y a la dependencia de *Mateo* y *Lucas* de *Marcos*. Las divergencias, por su parte, son debidas, bien a la diferencia de personalidad y al respectivo punto de vista de los evangelistas, bien a las diversas circunstancias y problemáticas de las comunidades destinatarias de los Evangelios (cfr DV 19).

El Evangelio de *Marcos* está escrito para cristianos provenientes del paganismo. Con un lenguaje narrativo popular y un estilo vivo y pintoresco que pone al lector en contacto inmediato con los *hechos*, objeto primordial de su narración, el evangelista se propone revelar progresivamente el misterio de «Jesucristo, *Hijo de Dios*» (*Mc* 1, 1), culminando en la pasión que lo revela como tal al centurión pagano (*Mc* 15, 39). Se ha hablado de Marcos como del *Evangelio del catecúmeno*: una guía para ir gradualmente introduciéndole en el «misterio del Reino de Dios» (Mc 4, 11), por un camino nada fácil de fe y de seguimiento, a imitación de los doce.

El Evangelio de *Mateo* está escrito para judeo-cristianos y presenta a Jesús como el Mesías anunciado por las Escrituras hebreas: Jesús es el *Emmanuel*, es decir, el *Dios-con-nosotros*, afirmación que abre (*Mt* 1, 23) y cierra (Mt 28, 20: Yo estoy-con-vosotros) este Evangelio. Convencido de que el verdadero judío es, paradójicamente, el que se hace cristiano y entra en la *Ekklesia*, Mateo es

el único evangelista que pone en boca de Jesús la palabra *Iglesia* (*Mt* 16, 18 y 18, 17). Al referir las palabras de Jesús, reagrupadas en cinco grandes discursos, está pensando continuamente en la vida de la comunidad: un Evangelio que podríamos llamar el *Evangelio del catequista*, una larga catequesis que guía a los cristianos hacia la formación de una comunidad y traza para ellos un código de vida comunitaria.

El Evangelio de *Lucas* alcanza su singularidad en el hecho de ser el primer cuadro del díptico Lucano: El *Evangelio*, que es el tiempo de Jesús y la historia de Jesús, y los *Hechos de los Apóstoles* que es el tiempo de la Iglesia, la historia de la Iglesia. Cuando Lucas escribe, se ha madurado ya el sentido de una Iglesia dilatada en el largo tiempo de la historia de la salvación y comprometida en la obra de evangelización y conversión. Su Evangelio invita a la Iglesia a contrastarse con la *solidez* (la *asphaleia* de Lc 1, 4) de los orígenes, o si se quiere con la auténtica tradición de Jesús, la única que garantiza una auténtica contemporaneidad de la Iglesia en cualquier momento de la historia. El Jesús de Lucas es ante todo el *Señor* y el *Salvador* de todos los hombres, un Cristo *misericordioso* en continua búsqueda de los pecadores, de los pobres, de los marginados; pero cuya misericordia no atenúa las radicales exigencias del Evangelio, destacadas particularmente por Lucas, y que el creyente debe traducir a la *vida de todos los días* (Lc 9, 23). Después del Evangelio del catecúmeno y del catequista, tendríamos en Lucas el *Evangelio del cristiano que da testimonio en el mundo.* [8]

Los *Hechos de los Apóstoles* son una continuación del Evangelio. La Buena Nueva de Jesús Salvador de todos los hombres se hace ahora la Buena Nueva de salvación anunciada y testimoniada por la Iglesia apostólica ante todos los pueblos entonces conocidos. Los Hechos son una obra abierta, un libro cuya conclusión no es un punto final: el apóstol Pablo se halla prisionero en Roma, confinado en una casa «con un soldado de guardia..., y sujeto con una cadena» (Hch 28, 16.20), pero «anuncia el Reino de Dios y enseña las cosas relativas al Señor Jesucristo, con toda libertad y sin impedimento alguno» (Hch 28, 31). La antinomia de Pablo, prisionero pero evangelizador, es la perenne antinomia salvadora de la Iglesia.

4. *Las epístolas católicas*

Otros escritos apostólicos (carta de *Santiago*, de *Judas*, 1 y 2 de *S. Pedro*, 1, 2 y 3 de *S. Juan*) se agruparon, después del siglo IV, bajo la denominación de *Epístolas católicas*, es decir, universales, ya que no estaban destinadas a comunidades particulares, sino a los cristianos en general. Son mensajes, en forma de carta, escritos por apóstoles o por hombres de su círculo que todas las generaciones de creyentes deben acoger y vivir: la fe debe ser verificada por medio de obras (*Santiago*); los falsos doctores están ya juzgados (*Judas*); debemos estar prontos a responder a cualquier que nos pida razón de la esperanza que está en nosotros (1 *Pedro*); vivir a la espera del día del Señor (2 *Pedro*); vivir en el amor y amar en la verdad (1, 2 y 3 de *Juan*). En cuanto a la 2 de *Pedro*, la crítica está de acuerdo en atribuirla a un discípulo del apóstol, que escribe a finales del siglo I o comienzos del II (véase cap. 9, 3).

[8] Cfr. C.M. MARTINI, en AA.VV., Problemi e prospettive di Teol. Fond., pp. 85-91.

5. *Los escritos de Juan*

La obra considerada joanea cierra la colección de los escritos del NT. Además de las *cartas* ya mencionadas, la tradición cristiana desde sus albores ha atribuido al apóstol Juan el *cuarto Evangelio*, un escrito lentamente madurado a lo largo de sucesivas redacciones las cuales, sin embargo, conservan viva e intacta la impronta del testigo ocular, el apóstol Juan, su primer autor. La fuerte personalidad suya y de su tradición, paralela pero independiente respecto a la que confluyó en los Sinópticos; el nuevo contexto cultural y eclesial en el que se desarrolla la tradición de Juan; una reflexión más madura sobre la persona de Cristo sólo posible a finales del siglo I: todo esto explica suficientemente la diversidad del Evangelio de S. Juan, que Clemente de Alejandría llamó el *Evangelio espiritual*. Podría decirse que es el *Evangelio* del creyente *contemplativo*, que ha llegado a una esperanza cristiana madura.

En la aventura tan profundamente humana de Jesús de Nazaret (la *sarx*-carne del Verbo), que culmina en la pasión y muerte que constituyen su *hora*, se hace visible y tangible la *Gloria de Dios*, o si se quiere, la Presencia de la verdad y de la vida que son de Dios y descienden de Dios a través del Verbo encarnado y se ofrecen a la acogida de la fe. Juan se dirige expresamente al lector desconocido, llamándolo a entrar en el juego dramático de la opción en pro o en contra de Jesús; «Jesús realizó también delante de sus discípulos otros muchos signos, que no están escritos en este libro. Y estos han sido escritos *a fin de que creáis* que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y a fin de que creyendo tengáis la vida en su nombre» (*Jn* 20, 30 s). Al leer el Cuarto Evangelio se tiene la impresión de estar asistiendo a un prolongado proceso, resultado de la revelación progresiva en las acciones y palabras de Jesús, que pone al espectador en estado de alerta y de lucha y que concluye con un *juicio* (*krisis*), es decir, con una separación: la incredulidad culpable de «los judíos» por una parte, y la fe de los «discípulos» por otra. Pero el proceso continúa; los contemporáneos de Jesús representan todos los hombres de todos los tiempos, en cuyo corazón sigue desarrollándose este mismo drama hasta su definitivo desenlace. La Palabra de Jesús no deja a nadie como antes, sino que le obliga a mostrar sin compromiso su verdadero rostro, lo juzga al instante (cfr *Jn* 3, 19; 12, 31). La fe o la incredulidad culpable anticipan el juicio final. [9]

Finalmente, el *Apocalipsis*. El autor de la obra lleva el nombre de *Juan* (Ap 1, 1.9; 22, 8), pero la firma puede ser fruto del recurso a la pseudonimia, típica del género literario apocalíptico: quien lo escribe pretende acogerse idealmente a una célebre figura, con la que siente especial afinidad. Y de hecho, si algunos temas del Apocalipsis guardan afinidad con el cuarto Evangelio, su lenguaje (dejando aparte el estilo) se distancia de él totalmente. Todo hace pensar en algún discípulo del Apostol Juan, intérprete apocalíptico en su tiempo del excelso maestro.

El Apocalipsis es un *libro profético* (*Ap* 1, 3; 22, 7) singular, escrito en un lenguaje simbólico-misterioso que intenta despertar la conciencia de la Iglesia en los tiempos difíciles de la persecución de Dominicano, pero al mismo tiempo escapar al control de los perseguidores y de la censura. En el ambiente privile-

[9] Cfr. V. MANNUCCI, Evangelo di Giovanni, en ER, vol. 2, cols. 1442-1483.

giado de la asamblea litúrgica —uno lee y los demás escuchan, como se dice en *Ap* 1, 3— la Iglesia es urgentemente llamada a la conversión y a la purificación (cfr Ap 2-3); así purificada, estará en disposición de «comprender desde el punto de vista de Dios las cosas que deben suceder» (cfr *Ap* 4,1), entender cuál es su hora dentro de la historia de la salvación (*Ap* 4, 20). El «libro sellado», que el Cordero inmolado pero victorioso abre y lee para la Iglesia, traza las líneas de su compromiso en la historia: la Iglesia peregrina en el mundo, testigo y mártir en un perpetuo itinerario pascual, camina hacia la Nueva Jerusalén, la Nueva Ciudad de Dios y de los hombres (*Ap* 21, 22).

Conclusión

Ha sido mi intención, como ya lo dije al comienzo del capítulo, poner de manifiesto que el devenir de la Biblia corre parejo al devenir de la historia del antiguo y del nuevo Israel. He tratado de individuar —y la síntesis imponía una cierta dosis de aproximación— las pistas principales de una historia, de una tradición oral y de una memoria escrita, con sus íntimas conexiones. Los estudiantes de teología en los cursos sucesivos de Sagrada Escritura, y el lector a través del estudio personal (cfr Bibliografía en la nota 1), tendrán un modo de profundizar en la historia bíblica, en la formación literaria de los grandes complejos y de cada uno de los libros de la Biblia y sobre todo en el mensaje religioso de una historia «profética» que desafía hoy a la Iglesia y al mundo.

Capítulo 6

EL LENGUAJE HUMANO DE LA BIBLIA [1]

La Biblia,pues, no es un libro caído del cielo. Es la memoria escrita del Antiguo y del Nuevo Israel, caminando a través del tiempo y de la historia y —como tal— es ante todo y en toda su extensión *palabra humana*. También el historiador no creyente puede servirse de la Biblia como fuente literaria para la historia de la civilización y de las religiones del Próximo Oriente, durante el último milenio anterior a la era cristiana y durante el primer siglo de ésta.

La Biblia no es un libro único, sino toda una pequeña biblioteca. Un lector que la toma en la mano se encuentra con una vasta colección de libros, muy diversos los unos de los otros tanto por su forma como por su contenido. Encuentra en ella: narraciones en prosa; códigos de leyes; proverbios y máximas morales; epistolarios; poesía lírica y dramática; un género de literatura que puede definirse como «profética»; una literatura litúrgica expresamente destinada al culto.

Más aún, si el lector es creyente y se acerca a la Sagrada Escritura como *Palabra de Dios*, se le aparecerá tan humana como para provocarle inicialmente escándalo. Imperfecciones, lagunas, limitaciones científicas, filosóficas e incluso religiosas de algunos textos; carácter desconcertante de una historiografía tan distante de las actuales exigencias, extrañeza de muchos rasgos que se nos antojan folklóricos y legendarios; nivel moral notablemente atrasado en ciertos gestos y costumbres; inexactitudes cronológicas o topográficas; divergencias en la transmisión de las mismas palabras de Jesús; etc. ¿Cómo conciliar estos datos con la verdad de la Palabra de Dios y con la inerrancia de la Sagrada Escritura, justa e incesantemente afirmada por la Iglesia? (véase cap. 15). Realmente resulta difícil —por no decir imposible— coger in fraganti al Espíritu Santo siguiendo el método de investigación histórica: la inspiración de la Biblia no es el resultado de una indagación científica: «Biblia: Palabra de Dios en palabra humana» (G. Lohfink), «La Biblia: palabra humana y mensaje de Dios» (J. Levie), «La Palabra de Dios

[1] *Bibliografía*

Además de las obras de «Introducción especial a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento» (véase «Bibliografía general»), L. ALONSO SCHÖKEL, La Palabra Inspirada; ID., Il dinamismo della Tradizione, pp. 121-157; ID., Poésie hébraique, en DBS, vol. VIII, coll. 47-90; G. AUZOU, La Parole de Dieu, pp. 88-163; J. BARR, Semántica del linguaggio biblico, Il Mulino, Bologna 1968; P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu. pp. 82-96; L. PACOMIO, Il linguaggio letterario della Biblia, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 553-592.

en lenguaje humano» (P. Grelot), «La Palabra detrás de la palabra» (C. Mesters): son algunos modos de expresar el «misterio» de la Biblia. La *Dei Verbum* lo relaciona con el misterio del Verbo encarnado: «Las palabras de Dios expresadas por medio de una lengua humana, se asemejan al habla del hombre, lo mismo que el Verbo Eterno del Padre, habiendo tomado la debilidad de la naturaleza humana, se hizo semejante al hombre» (DV 13). Fidelidad al misterio de la Biblia significa ante todo tener en cuenta hasta el fondo su humanidad, so pena de caer en un «monofisismo» bíblico. La palabra humana en la Biblia no ha sido «absorbida» por la Palabra de Dios, sino «asumida». No encontramos la Palabra de Dios si no es «tocando» y «atravesando» todo el espesor de la palabra humana.

1. Las lenguas de la Biblia [2]

La Biblia habla tres lenguas: el *hebreo*, el *arameo* y el *griego*.

En *hebreo* fue escrito casi todo el AT. Algunas secciones de los libros, en las ediciones de la Biblia, se escribieron en *arameo*: concretamente: *Esd* 4, 8-6, 18; 7, 12-26; *Dn* 2, 4-7, 28; dos palabras en *Gn* 31-47 y una frase en *Jer* 10, 11. En griego fueron escritos originariamente el libro de la *Sabiduría* y 2 *Macabeos*. Hay algunos libros o partes de algunos libros, cuyos textos originales —probablemente en hebreo— se han perdido y han llegado a nosotros en antiguas versiones griegas: 1 *Macabeos, Judit, Tobías*, algunas secciones de *Daniel* (*Dn* 3, 24-90; 13-14) y partes añadidas en griego al libro de *Ester* (al comienzo antes de 1,1; después de 3,13; después de 4, 17; en los primeros dos versículos del cap. 5; después de 8, 12 y al final del texto hebraico, después de 10, 3).

El libro del *Eclesiastico* (llamado también libro de Jesús ben-Sirach o *Siráci-da*) se encuentra en una situación muy particular, ya que se presenta como una versión griega del hebreo (cfr. Prólogo del libro). El texto original hebraico, perdido desde tiempos de S. Jerónimo fue encontrado en sus dos tercios en 1896 y en 1931 en la *Genizah* de El Cairo; otros fragmentos del original hebreo se encontraron en Qumrán y en Massada. De nuevo en Qumrán salieron a la luz algunos pequeños fragmentos de un manuscrito en hebreo y de tres manuscritos en arameo pertenecientes al libro de Tobías.

Todo el *Nuevo Testamento* fue escrito en *griego*.

La *lengua* [4] no es sólo un sistema convencional de signos que utiliza un grupo social con vistas a una comunicación. Es ante todo un modelo interpretativo de

[2] P. AUVRAY - P. POULAIN - A. BLAISE, Le lingue sacre, Paoline, Catania 1959; A. DIEZ MACHO, voz «Aramaico», en Enciclopedia della Bibbia, vol, 1, LDC, Torino-Leumann, cols. 643-654; P. BOCCACCIO, voz «Ebraico biblico», ibid., vol. 2, cols. 1076-1088.

[3] Los testimonios antiguos (de Papías, Ireneo, Orígenes y Eusebio), acerca del Evangelio de *Mateo* escrito originariamente en arameo, están hoy sometidos a revisión por la crítica (mirar «Bibliografía general», *Introducciones especiales a los libros del NT*). Es sumamente probable que existiera una colección de dichos o discursos de Jesús en arameo; pero se debe tener en cuenta también que el Mt griego está escrito en un griego tan refinado que difícilmente puede ser, incluso sólo en parte, una simple traducción del arameo.

[4] Cfr. C. MOLARI, Linguaggio, en NDT, pp. 778-814.

la realidad y, como tal, configura las características espirituales de un pueblo, su sensibilidad frente a las cosas, refleja y supone una determinada actitud ante el mundo y la existencia: en una palabra, es expresión de la cultura de un pueblo. Consecuentemente, las *diversas* lenguas constituyen modos *diversos* con que los pueblos configuran la realidad. Esto no quita para que entre las diversas lenguas sea posible la comunicación, dado que el espíritu humano es en todas partes fundamentalmente el mismo; pero «las lenguas no son por esto menos irreductibles entre sí, ya que los diversos aspectos de la experiencia humana son advertidos y transmitidos en ellas de formas diferentes: hasta tal punto que, para comprender otra lengua, es preciso realizar un difícil esfuerzo de distanciamiento de sí y de acercamiento al otro». [5].

Se dirá: «¡Ahí están las traducciones!»; pero toda traducción comporta necesariamente una cierta alteración de las páginas escritas por el autor. Siempre se perderá algo del sentido que el autor ha querido dar a sus palabras, por otra parte en el texto traducido siempre entrará algo del mundo cultural del traductor. Toda traducción de la Biblia es solamente una ayuda, necesaria, pero al fin y al cabo sólo «ayuda». Nadie puede afirmar que conoce a fondo una obra literaria si no la ha leído en su lengua original [6]. Tomemos un ejemplo del AT, indicativo de cómo toda traducción es necesariamente imperfecta. *Is* 5, 1-7 es una canción que Dios canta a su pueblo, la canción del amor contrariado. El profeta Isaías toma parte en la fiesta de los vendimiadores e improvisa en nombre del esposo el canto sobre la viña. El inocente idilio del comienzo (vv. 1-2 a) se transforma en acusión lacerante (vv. 2 b-6) que lanza contra el rostro de los oyentes que han asistido a la fiesta (v. 7). Un trágico juego de palabras cierra la canción-parábola: el amante que esperaba *justicia* (en hebreo *mishpat*), y recibe *derramamiento de sangre* (en hebreo *mispah*); esperaba *rectitud* (en hebreo *sedaqa*) y recibe gritos de opresión (en hebreo *se'aqa*). El juego de palabras, las ingeniosas aliteraciones del texto difícilmente pueden transparentarse en una traducción.

No es mi intención hacer una *historia* (génesis y desarrollo) de las lenguas bíblicas; únicamente me interesa resaltar algunas características que dejan entrever un modelo cultural distinto del nuestro y que conviene conocer si es que queremos hacer posible el acceso al mundo de la Biblia.

a. *El hebreo* [7]

El hebreo es una lengua semítica alfabética. Como en todas las lenguas semíticas, su estructura fundamental es la *palabra-raíz*, compuesta de *tres consonantes*, que expresan el significado básico de todas las palabras derivadas. Estas se construyen mediante la adición de prefijos y/o sufijos; esto vale lo mismo para los verbos, que para los sustantivos o los adjetivos. La escritura arcaica

[5] P. GRELOT, o.c., p. 91.

[6] J. SCHARBERT, (La Bibbia - Storia, autori, messaggio, pp. 191-193) se lamenta de que el estudio de las lenguas bíblicas, sobre todo del hebreo, haya sido quitado como *obligatorio* de las escuelas de Teología. El tono parece excesivo, pero la queja del autor merece atención.

[7] Cfr. P. AUVRAY, L'ebraico e l'aramaico, en *Lingue sacre*, cit., pp. 30-46.

del hebreo no utilizaba más que consonantes. Fueron los rabinos del alto medievo los que inventaron un sistema de vocales por medio de puntos, que se usan en las Biblias hebreas corrientes para facilitar su lectura (véase cap. 7).

El hebreo es una lengua sencilla, no rica, ni diferenciada en cuanto a vocabulario y sintaxis como nuestras lenguas. Aunque posee conjunciones subordinativas (por ejemplo, *ki, 'asher* = ya que, a fin de que; *'im, lu* = no sea que, para que no, si; *lulle* = si...no, etc.), el hebreo emplea principalmente la coordinación: el lector debe suplir adivinando los matices sugeridos por el contexto. Por ejemplo, Gen 7, 6: «tenía Noé 600 años cuando sobrevino el diluvio»(literalmente: «Era Noé de seiscientos años y llegó el diluvio»); Gen 18, 13: «¿De veras voy a parir, siendo tan vieja?» («Es posible que yo de a luz y soy vieja?» al pie de la letra).

El hebreo tiene adjetivos: por ej. *gadol* = grande; *qaton* = pequeño; *kabed* = pesado, etc.; con todo el adjetivo se suele sustituir muchas veces por un complemento del nombre: «lugar de santidad» (*meqom haqqodesh*) para decir «el lugar santo»; «rey de clemencia»(*malke hesed) para decir «rey clemente»; «una casa de eternidad» (bet'olam*) para decir «una casa eterna».

Falta en hebreo la forma del comparativo, que se expresa no por una modificación del adjetivo, sino únicamente con una construcción que indica la confrontación, es decir, anteponiendo al término de comparación la preposición *min*. Por ejemplo, «más grande que todo el pueblo» se dice: «grande *más que* (min) todo el pueblo»; «más numerosas que la arena del mar» se dice; «numerosas *más que* (min) la arena del mar». El superlativo relativo no existe y las soluciones son diversas: repitiendo el adjetivo (el «tres veces Santo» de Isaías 6, 3 = «santísimo»); con una construcción en genitivo («El Cantar de los cantares» = «El cántico más bello»); poniendo el artículo delante del adjetivo («El joven de sus hijos» = «el más joven de sus hijos»; («la bella de las mujeres»= «la más bella de las mujeres»).

Resulta característico también el uso del infinitivo para reforzar el sentido de un verbo: ej.: Gn 2, 17 («morir morirás», para decir «ciertamente morirás»); una expresión análoga se encuentra en *Lc* 22, 15: literalmente («con deseo he deseado» para decir «he deseado ardientemente»).

También el adverbio es raro en hebreo y a veces se sustituye por un verbo quasi-auxiliar. Así, para traducir nuestro «de nuevo» se usa el verbo hebreo *shub* = volver; ej.: para decir «él excavó de nuevo» se dice «el volvió y excavó»(*wayyashab wayyahpor*: Gn 26, 18); para decir «Ella será de nuevo», se dice «y ella volverá y será» (*wehaba whayeta: Is* 6, 13).

Tampoco son frecuentes las palabras abstractas. En su lugar se emplean plurales concretos: «cosas perversas» (*tahpukot*) para indicar «perversidad», «cosas viejas»(*zequnim*) para indicar la «vejez», «cosas jóvenes»(*ne'urim*) para expresar «juventud». La palabra «dereq», que en su sentido primitivo significa «camino», después pasa a significar «actividad», «modo de obrar», «manera de pensar», «regla de vida»; en este sentido la encontramos también en el NT con bastante frecuencia (el griego *odos*). Todos recordamos el comienzo del Eclesiastés: «Vanidad de vanidades —dice Qohelet— vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1, 2). Pero en hebreo la palabra usada por vanidad es *hebel*, que significa «soplo», «niebla ligera», cualquier cosa que se desvanece y esfuma.

El *verbo hebreo* es rico porque es capaz de expresar matices y aspectos diversos del verbo; es pobre en el sentido de que no posee todos nuestros tiempos

y modos. Pongamos un ejemplo: el verbo *qatal* = matar. Dentro de esta única raíz «triliteral» hay lugar para tres formas distintas: forma *simple* (matar), forma *intensiva* (asesinar) y forma *causativa* (hacer matar). Cada una de ellas puede conjugarse no sólo en la voz activa (qatal, qittel, hiqtil: las tres arriba mencionadas), sino también en pasiva (*niqtal, quttal, hoqtal*) y en reflexiva (*niqtal y hitqattel*). Sin embargo, de hecho nos encontramos sólo frente a siete formas, ya que el «causativo-reflexivo» no existe, y el «simple pasivo», si ha existido, desapareció para ser sustituido por el reflexivo. Como se ve, de la primera forma «simple» —que expresa en el modo más elemental la acción o el estado significado por la raíz— han derivado las otras seis formas, mediante un desarrollo o evolución de dicha raíz: o por reduplicación de una de las tres radicales (intensiva, activa y pasiva), o por la adición de una sílaba (activa causativa, pasiva causativa, reflexiva simple e intensiva, y por cambios de vocales todas las formas).

Una vez reconocidas las siete formas verbales del hebreo, la conjugación es una cosa sencilla: posee dos tiempos en indicativo, un imperativo, un doble infinito y un participio. Los dos tiempos del indicativo se llaman habitualmente *perfecto* e *imperfecto*. El primero indica la acción *perfecta* o completa, el otro la acción *imperfecta* o incompleta; pero indirectamente expresan otros matices: acción *instantánea* y *única* (perfecto), o acción *duradera* o *repetida* (imperfecto).

A pesar de todo, la lengua hebrea, aun siendo tan rica en la matización del verbo, resulta muy imprecisa en la indicación del tiempo en que se consideran la acción o el estado. De ahí que muchas veces no se entiende bien —y desde luego que no a primera vista— si el autor habla del presente, del pasado o del futuro. Las gramáticas hablan a veces de un «pasado» (a propósito del «perfecto») y de un «presente» o de un «futuro» (a propósito del «imperfecto»), pero esto no es del todo verdadero. Aparecen casos frecuentes que contradicen esta terminología: ej. Job 1, 5: «*Así hacía (ya'ase*: es un imperfecto, pero que indica una acción del pasado) Job todos los días».

b. *El arameo*

El arameo está estrechamente emparentada con el hebreo, clasificado también como una lengua semita noroccidental, pero no es —como ha veces se ha pensado— una forma corrupta de la lengua hebrea, que los hebreos trajeron consigo a la vuelta del destierro de Babilonia. El arameo es una lengua *original* lo mismo que el hebreo, en ciertos aspectos más arcaica, pero ciertamente más evolucionada en otros.

Fue la lengua de las tribus nómadas que durante el segundo milenio a.C. invadieron en etapas sucesivas la alta Mesopotamia y Siria, y en el primer milenio, bajo el nombre de caldeas, la Babilonia meridional. Estos «arameos» actuaban como intermediarios del intercambio comercial entre Mesopotamia, Asia Menor y las costas del Mediterráneo. Así es como su lengua se convirtió en la lengua del comercio internacional, y —a partir de la mitad del primer milenio— en la lengua de las cancillerías y de los diplomáticos.

A partir de la época del exilio, los hebreos —no sólo en Babilonia, sino también en su propia patria— hablan el arameo junto con el hebreo, su lengua materna; pero después del exilio, el arameo llegó a suplantar al hebreo, lengua que quedó como lengua de la tradición, de la literatura sagrada y de la liturgia. El arameo fue la lengua materna de Jesús, de los apóstoles y de la Iglesia primitiva de Jeru-

salén; es la lengua, por lo tanto, que está en la base de las palabras de Jesús, que los Evangelios nos han transmitido sólo en lengua griega.

En cuanto a sus características lingüísticas el arameo es muy similar al hebreo.

c. *El griego bíblico*

El griego de la Biblia se distingue en ciertos aspectos del griego de los clásicos. Constituye una fase de desarrollo tardío del griego, que a partir de la época de Alejandro Magno, o sea, a partir de la mitad del s. IV a.C., se convierte en toda la cuenca oriental del Mediterráneo en la lengua comúnmente hablada y escrita: la *koiné*.

Con relación al griego clásico, el griego de la «koiné» tiende a la simplificación y a la supresión de las dificultades, sobre todo desde el punto de vista sintáctico. Se prefiere frecuentemente la coordinación a la subordinación; las frases se hacen más breves; el estilo directo; una cierta libertad que permite licencias lingüísticas.

Con todo, el griego bíblico no es pura y simplemente la «koiné», sino una *koiné semitizada*. Porque ha recibido de los escritores bíblicos y de su ambiente una «forma mentis» y un bagaje de ideas, de imágenes y de procedimientos, característicos de la lengua hebraica-aramaica. Encontramos frecuentes hebraísmos, como: «El habló diciendo»; «y sucedió que»; «los hijos de la luz»; «vaso de elección»; vocablos tomados directamente del arameo, como: «*Geenna, satán, sabbat, amen*». Vocablos griegos que cobran un sentido nuevo: «cáliz»para indicar «suerte»; «lengua» para indicar «nación»; «camino»para indicar «doctrina», etc. Vocablos griegos que se cargan de valores nuevos, específicamente cristianos, como: «justicia, gracia, paz, amor, gloria, redención, creer, carne, espíritu, día», etc. [8].

2. El genio hebreo

Decíamos más arriba que la *lengua* es un modelo interpretativo de la realidad, expresión de las características espirituales de un pueblo, es decir, de su *cultura*. La lejanía del lector moderno respecto a la Biblia no es sólo de lengua, sino de cultura. La Biblia, incluyendo el Nuevo Testamento, es un libro oriental. Su clima sicológico y cultural, el ambiente donde ha nacido y se ha desarrollado, son semitas. El hombre occidental —cada uno de nosotros— si quiere comprender la Biblia, debe despojarse de su mentalidad, debe llevar a cabo una especie de «conversión» sicológica y cultural, una especie de aclimatación.

Entendámonos. No se trata de canonizar una lengua o una cultura particular, frente a nuestra cultura —por ejemplo— o mentalidad occidental, como tampoco se trata de canonizar el genio hebreo en contraposición al genio griego. El paso del hebreo o del arameo al griego, llevado a cabo en la versión de los LXX (véase cap. 7) y aún más con el Nuevo Testamento, demuestra que el plan bíblico de la salvación era susceptible de traducción y de expresión en todas las lenguas y en sus respectivas culturas. Quien extremara excesivamente la oposición entre

[8] Cfr. los diversos «Diccionarios bíblicos»: GLNT (G. KITTEL), DB (J. MCKENZIE), DTB (X. LEON DUFOUR), etc.

pensamiento hebreo y pensamiento griego hasta identificar la Revelación con el primero, partiría con mal pie y se metería en un callejón sin salida. Basta pensar en la antropología bíblica y en sus revueltas en cuanto a la inmortalidad del alma y a la resurección de los muertos. Ciertamente, una antropología que pretendiera fundarse sobre el «cuerpo» y el «alma» entendidas como realidades heterogéneas y antagónicas del hombre, se orientaría en un sentido opuesto a la antropología de la Revelación bíblica del AT y del NT. que tiene en la unidad compuesta y concreta del hombre uno de sus rasgos característicos. Pero esta unidad se mantiene —y no es desbaratada— cuando el lenguaje-cultura helenístico entra expresamente en el libro de la *Sabiduría*, escrito en griego y, —aunque de una manera más velada— en ciertos pasajes de S. Pablo.

Por lo demás, es precisamente esta *no-hipostatización* de la unidad compuesta del hombre en el *solo* lenguaje de cuño semántico (que vendría a asumir un valor universal y absoluto que no tiene) la que ha hecho posible la relectura que la tradición tomista —en la línea de la concepción aristotélica del hombre— ha hecho del dato bíblico, aún usando una terminología dualistizante de «alma» y «cuerpo». Pero subrayando siempre con trazo vigoroso la unidad concreta del hombre [9].

A propósito de la supervivencia y subsistencia del «alma» después de la muerte, —por poner un ejemplo— el reciente documento de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe a propósito de «Algunas cuestiones concernientes a la escatología», escribe:

«La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte de un elemento espiritual, el cual está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que el *yo* humano subsista. Para designar dicho elemento, la Iglesia adopta la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Sin olvidar que este término asume en la Biblia diversos significados, con todo mantiene la Iglesia que no existe ninguna razón para abandonarlo y considera, por otra parte, que es absolutamente indispensable un instrumento verbal para mantener la fe de los cristianos» [10].

De esta formulación, en la cual se evita hablar de «inmortalidad del alma», surgen algunas cuestiones interesantes: 1. Pertenece al dato revelado, y por lo tanto al de la fe, que el «yo» humano sobrevive y subsiste, después de la muerte; 2. Este dato necesita, en cualquier caso, de un «instrumento verbal» para ser expresado: la fe es necesario que pueda ser expresada, contada; 3. El término «alma», a pesar de su sentido polivalente, permanece como un instrumento lingüístico apto para expresar y mantener el dato de fe.

Como conclusión diré que comulgo con la opinión del P. Grelot:

«Por lo que se refiere al *lenguaje*, la creación de un modo específico de expresión adaptado a las exigencias de la Revelación se actuó en primer lugar sobre la base de una lengua particular (el hebreo), cuyas estructuras ha asumido la Palabra de Dios y ha utilizado sus valores propios; después prosiguió en el cuadro de la lengua griega. En cada una de las etapas se ha ido permeabilizando de la mentalidad del ambiente, que varía de acuerdo con los tiempos y los niveles culturales. Esto

[9] Cfr. H. W. WOLFF, Antropología dell'Antico Testamento, Queriniana, Brescia 1975; K. H. SCHELKLE, Teología del Nuovo Testamento, vol. I (*Creazione: cosmo, tempo, uomo*), Dehoniane, Bologna, 1969.

[10] AAS 71(1979) 939-943; *Regno-Docum.* 24/15 (1979) 356-357. A propósito del tema, cfr. C. RUINI, Immortalità e resurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi, en RdT 21 (1980) 120-115.189-206.

no significa, ciertamente, que las categorías mentales del hebreo y del griego o la mentalidad de quienes hablaban en aquel momento estas lenguas, hayan sido de alguna manera canonizadas por Dios, pero tampoco hay que olvidar que las realidades divinas nos han sido traducidas en lenguaje humano por medio de ideas y palabras cuyo valor significante debe ser valorado en función del ambiente en el que la Revelación tomó cuerpo» [11].

3. Las formas literarias

Cuando entramos en una biblioteca moderna, vemos que los libros se hallan clasificados según el género literario: novelas, poesía, historia, biografías, obras de teatro, etc. La Biblia, producción literaria de una cultura que duró cerca de dos mil años, se asemeja un poco a una pequeña biblioteca: Contiene cuarenta y seis libros del AT y veintisiete del NT, pero sobre todo abarca una infinidad de *formas literarias*.

Una especie de reconocimiento implícito de las diversas formas literarias de la Biblia se hallaba ya en la base de la clasificación hebrea del AT en «Ley, Profetas y Escritos» y de la cristiana en «Libros históricos, Proféticos y Sapienciales» (AT), y en «Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas y Apocalipsis»(NT).

Sin embargo esta distinción resulta extremadamente simple. Un análisis literario más aquilatado de los textos, y más todavía el descubrimiento de las literaturas de los pueblos contemporáneos al mundo bíblico, nos han permitido distinguir en el complejo de los libros de la Biblia una cantidad notablemente más rica de géneros literarios.

a. *La investigación de los géneros literarios*

Esta investigación ha recibido, de la ciencia moderna bíblica, el nombre de *crítica de las formas*. Fue H. Gunkel (1862-1932), profesor de AT en Giessen y en Halle, quien aplicó este estudio al campo de la Biblia y quien dio un impulso decisivo al estudio de los géneros literarios en el AT. Principalmente en la obra *Einleitung in die Psalmen*, Gunkel expuso los principios y los criterios para determinar un género literario, que él ve caracterizado por: una serie de ideas y emociones dominantes; fórmulas estilísticas y formas sintácticas particulares; un vocabulario típico, fácilmente destacable; una *situación vital* común (en alemán *Sitz im Leben*), de la cual brota el género literario y en la que se repite.

De aquí la definición o mejor la descripción de «géneros literarios» que actualmente se da: son «las diversas formas o maneras de escribir usadas comúnmente entre los hombres de una determinada época y región y puestas en relación constante con determinados contenidos». Lo que es decisivo y específico en un género literario es el *evidente vínculo* existente entre la forma literaria, el contenido que se quiere expresar, y la situación vital que determina tanto la forma como el contenido. Quien quiera conocer el significado (contenido) de las páginas bíblicas, no tiene más remedio que tener en cuenta los géneros literarios. Su uso se ha hecho obligado aun para los católicos a partir de la encíclia *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII y de la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (Véase cap. 18).

[11] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 12.

H. Gunkel había aplicado la «crítica de las formas» a los Salmos y al Génesis. [12] M. Dibelius, K.L. Schmid y R. Bultmann lo aplicaron a los Evangelios sinópticos. [13] Se trataba, también en estos escritos, de destacar del actual marco redaccional, cada uno de los fragmentos evangélicos (ej. milagros, parábolas, etc.) y establecer las características de los géneros literarios y «formas» a las que pertenecían los fragmentos, presuponiendo siempre como su *ambiente vital (Sitz im Leben)* la primitiva comunidad cristiana con su predicación, su culto y sus problemas.

La investigación de los géneros literarios en el AT y en el NT prosiguió tanto en el campo protestante como en el católico. Citemos algunos nombres que destacan por su prestigio: H. Gressmann [14], O. Eissfeldt (o.c.), J. Schildenberger (o.c.), L. Alonso Schökel [15], H. Zimmermann (o.c.).

b. *Una clasificación de los géneros literarios de la Biblia*

b.1 Antiguo Testamento

O. Eissfeldt divide su clasificación en dos grandes partes. En la primera (*El estadio preliterario. La unidad mínima de las formas orales* y *su ambiente de origen*) reconoce:

I) *Formas prosaicas* que comprenden discursos, sermones, oraciones, documentos, narraciones poéticas (mitos, fábulas, cuentos, novelas, sagas, leyendas) y narraciones históricas.

II) *dichos*, que a su vez se subdividen en: dicho legales, dichos cultuales, dichos proféticos, proverbios, acertijos y dichos sapienciales;

III) *cantos*, entre los que hay que recordar sobre todo los cantos reales, los cantos cultuales y la poesía sapiencial.

En la segunda parte (*Prehistoria literaria de los libros del AT*) Eissfeldt considera: los libros históricos, recopilaciones de leyes, los libros proféticos y apocalípticos, los libros poéticos y didácticos.

L. Alonso Schökel propone la siguiente clasificación:

I) *Poesía popular*: En ella enumera el canto del trabajo (*Nm* 21, 17-18), el cántido del amor (*Cantar de los cantares*), el canto del vigilante (*Is* 21, 11-12), la sátira (*Is* 23, 15-16), el cántico de la victoria (*Ex* 15), la fábula (*Jue* 9), las bendiciones y las maldiciones (*Gn* 49), los proverbios (1 *Sm* 10, 12), los enigmas (*Jue* 14, 14), bienaventuranzas (1 R 10, 8), el juramento (numerosos en Sm - Re).

II) *Prosa oficial*: en ella enumera el pacto (*Dt* 5), el símbolo de fe (*Dt* 26), las leyes, divididas en casuísticas y apodícticas [16], la causa judicial (*Sal* 50), la

[12] Cfr. H. GUNKEL, Einleitung in die Psalmen. Göttingen 1933, ed. post. publicada por J. Begrich; Die Genesis, Göttingen 1964 [6].

[13] Cfr. M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919; K.L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921 (tr. fr. L'Histoire de la tradition synoptique, Du Seuil, París, 1973).

[14] Prophetische Gattungen: Der Messias, Göttingen 1929.

[15] Además de las obras citadas, cfr. ID, Estudios de poética hebrea, Barcelona 1963.

[16] Cfr. A. ALT, Ursprünge des israelitischen Rechts, Leipzig 1932; H. CAZELLES, Loi Israélite, en DBS, vol. V, cols. 497-530.

Instrucción o *torah* (*Lv* 1-8), la parénesis (Ag 2, 12-14), la guerra sagrada (*Dt* 20), el catálogo (*genealogías* del Gn), las cartas (Esd 4-6).

III) *Narraciones*: en ellas enumera el mito (presente en la Biblia sólo con imágenes míticas, ej. *Is* 14), la fábula (presente únicamente con alguno de sus elementos, ej. *Nm* 22), la saga (ej. la que se refiere a un lugar en *Gn* 19), la leyenda (*Gn* 28, 10-22), la etiología (cfr saga y leyenda), anales y crónicas (Re), la noticia y la información, la anécdota, las memorias (*Ne*), noticias autobiográficas (*Jr* 20) historiografía (*Sm*), narraciones ficticias (*Est, Tb,* etc.).

IV) *Literatura profética*: En ella enumera el oráculo (dividido en oráculo de salvación y oráculo contra los pueblos), la visión (*Am* 7-8), el sueño (*Jr* 23, 31-32), las unidades escatológicas (*Is* 34-35), la apocalipsis (*Dn*).

V) *Géneros sapienciales*: recuerda el proverbio que se halla a la base de todos ellos.

Especialmente para los *Salmos*, a partir de Gunkel (o.c.) y hasta el trabajo de H. J. Kraus, [17] su clasificación literaria ha alcanzado cierta estabilidad.

L Sabourin [18] propone la siguiente:

I) *Himnos*: distinguiendo entre himnos propiamente dichos, salmos del Reino de Yahvé, cánticos de Sión.

II) *Salmos individuales*: divididos en salmos de súplica, salmos de confianza, salmos de acción de gracias.

III) *Salmos colectivos*: que asimismo se dividen en salmos de súplica, salmos de confianza y salmos de acción de gracias.

IV) *Salmos reales*.

V) *Salmos didácticos*: divididos en salmos sapienciales, salmos históricos, exhortaciones proféticas, liturgias.

b.2 Nuevo Testamento

Para el Nuevo Testamento, seguimos la clasificación propuesta por H. Zimmermann:

I) *Evangelios sinópticos*: Dentro del género más amplio de «Evangelio», el autor distingue dos grupos:

a) *Tradición de la palabra*: dichos proféticos, dichos sapienciales, preceptos, parábolas, dichos-yo (en alemán: *Ich-worte*), dichos sobre el seguimiento, composición de dichos.

b) *Tradición de la historia*: paradigmas (o bien narraciones breves, completas en sí mismas, que se empleaban como ejemplos en la predicación) disputas, narraciones de milagros, narraciones históricas, historia de la pasión, composición de narraciones.

II) *Cartas*. Entre las que el autor distingue:

a) *Material litúrgico* de la tradición: himnos, confesiones, textos eucarísticos.

b) *Patrimonio parenético* de la tradición: catálogos de virtudes y vicios, preceptos para la familia, catálogos de deberes.

[17] Psalmen, 2 vols., Neukirchen 1960-1962; cfr. G. CASTELLINO, Il libro dei Salmi, Marietti, Torino 1955.

[18] Un classement littéraire des Psaumes, en ScE 16 (1964), 23-58.

c) *Las fórmulas: homologías* (aclamación del Señor exaltado y presente en su Iglesia); fórmula de fe (que expresa el suceso salvífico pasado), doxología (frases breves de alabanza y celebración de Dios y/o de Cristo Señor).

III) *Hechos de los Apóstoles*. Zimmermann mantiene que este libro no puede clasificarse dentro del género literario de las antiguas *praxeis* ni dentro de la literatura apócrifa cristiana de las «Acta». Los Hechos de los Apóstoles son una obra única en su género, es decir un género literario neotestamentario «sui generis», incluso porque junto con el Evangelio de Lucas puede considerarse todo ello como *una única obra* (véase cap. 5).

R. Fabris [19] cree poder distinguir dentro del libro de los Hechos varios géneros literarios. En cuanto al material narrativo: narración de milagros, narraciones de viajes, narraciones de misiones, descripción de episodios más o menos dramáticos, sumarios; y en el material verbal: discursos, sermones, oraciones, cartas.

IV) *Apocalipsis de Juan*. Aun con su originalidad cristiana, tiene un puesto dentro del *género apocalíptico*, que se halla ya presente en los profetas (*Is* 24-27;*Ez* 37 y 40; sobre todo *Dn 7-12), en los Evangelios sinópticos (Mc* 13 y paralelos) y en las apocalipsis apócrifas. Está caracterizado por una serie de visiones simbólico-alegóricas en las que juega un gran papel la simbología de los números; describe el momento presente dominado de grandes males, y el juicio divino y la felicidad de los elegidos en el mundo venidero. Tiene como fin robustecer a los lectores en su fidelidad a Dios y a Cristo, en la paciente perseverancia contra el amenazante poder de Satán.

Merecen unas líneas aparte al género literario del Evangelio de la infancia y el Evangelio de Juan. Sólo brevemente:

V) *Los Evangelios de la infancia (Mt* 1-2; *Lucas*1-2): en ellos nos encontramos con los géneros literarios de las genealogías, el esquema de anunciación, el *midrash* [20].

VI) *El Evangelio de Juan*: Aunque se puede y se debe considerar un Evangelio como los otros tres, más aún, como «el fruto más maduro de este género de escritos y la perfecta encarnación de aquello que el Evangelio pretende ser en su contenido más profundo», persigue un fin suyo propio «de poner en primer plano, en las acciones y discursos de Jesús, la excelsa figura del Revelador y Salvador escatológico, hacer que resplandezca la gloria del Logos que se baja a la tierra para habitar en medio de nosotros, y poner de manifiesto el significado salvífico permanente de los hechos históricos del pasado» [21].

El género literario «testimonio» [22] da razón sólo en parte de la singularidad del cuarto Evangelio.

4. Los escritores bíblicos son verdaderos autores

Los escritores de la Biblia no son instrumentos inertes y pasivos en las manos de Dios, ni tampoco simples recopiladores de un material preexistente. Comete-

[19] Atti degli Apostoli, Borla, Torino 1977.

[20] Cfr. R. BLOCH, *Midrash*, en DBS, vol. V, cols, 1263-1281.

[21] R. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, vol. I, Herder, Barcelona, 1980, pp. 12, 50 s.

[22] Cfr. I. de LA POTTERIE, San Giovanni, en Introduzione al NT, Morcelliana, Brescia 1971², pp. 879-887.

ríamos con ellos una injusticia si no les reconociéramos, con todos los derechos, el título de *«verdaderos autores»*. (DV 11)

a. *La historia de la redacción*

La misma crítica literaria ha llevado a cabo una corrección de rumbo. Ya que la «historia de las formas» había insistido demasiado en la tradición de las pequeñas unidades literarias que precedieron a la redacción definitiva, los estudios redaccionales de estos últimos decenios han puesto de relieve las intenciones particulares y concepciones teológicas de cada uno de los autores o redactadores finales. A la «historia de las formas»(*Formgeschichte*) ha venido así a sumársele la «historia de la redacción» (*Redaktionsgeschichte*) [23]. Los escritores veterotestamentarios, al igual que los evangelistas que nos han dejado sus grandes obras narrativas, evidentemente no eran meros copiladores, ni sus producciones literarias puras recopilaciones. Entre el material transmitido ellos han realizado una labor de selección, de estructuración, de coordinación mediante anotaciones personales, resultando de esta forma un conjunto nuevo. La indagación histórico-redaccional trata de reconstruir las ideas conductoras de aquellos hombres y el sentido que pretendieron dar a las pequeñas unidades a través de su ordenamiento en el conjunto del escrito.

b. *El esfuerzo personal y el estilo del escritor*

También los autores bíblicos conocieron la fatiga de escribir. El autor de 2 *Mac* nos habla de «sudores y vigilias» como coste de su trabajo (2, 24-33) y lo confía a la amable benevolencia del lector (15, 39). Lucas, en el prólogo de su Evangelio (1, 1-4), habla de «cuidadosa investigación» y de su propósito de hacer «una narración ordenada». Pablo (1 *Cor* 1, 14-16) interrumpe el curso de su pensamiento para insertar un recuerdo casual y escribe «currenti calamo», precisando progresivamente su pensamiento, como podría hacerlo cualquier otra escritor de cartas.

Los escritores de la Biblia conservan su temperamento, su mentalidad, sus ideas, su estilo, su lenguaje, muy diversos en unos y otros. Por ejemplo, la espontaneidad popular del Evangelio de *Marcos* es muy distinta de la seriedad quasi doctoral de *Mateo*. Y la fascinación del uno y la majestad del otro ponen en evidencia, por contraste, la elegancia y claridad del Evangelio de *Lucas*.

Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, todos ellos son profetas, es decir, portavoces de la palabra de Dios, pero: *Amós* posee un alma y un estilo propio de un proletario del campo (4, 1-3; 6, 1-7); *Oseas* traduce en un lenguaje pasional su dolor de esposo traicionado, pero enamorado (2, 1-25) y su afecto de padre (11, 1-11); *Isaías*, aun en su diatriba contra los pecados de Israel, mantiene la expresión noble del hombre culto y la ironía del político (3, 16; 4, 1). *Jeremías* mantiene en sus oráculos la contradición implícita de su vocación («arruinar y demoler, destruir y abatir, edificar y plantar»: 1, 11); es el hombre herido por conflictos insoportables, profeta de la violencia y de la misericordia. Amante de la alegria de vivir, del amor y de la participación, es llamado por Dios a la soledad y al aislamiento (16, 1-1-13); la extrañeza de los demás hace que lo encontremos curvado sobre su *diario* rebosante de confesiones (11, 18-12, 16; 15, 10-21; 17, 12-18; 18, 18-23; 10, 7-18).

[23] Cfr. H. ZIMMERMANN, o.c., pp. 192-233; R. LATOURELLE, A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica, caps. X y XIV (con Bibliografía).

Capítulo 7

EL TEXTO DE LA BIBLIA [1]

De ninguna de las obras literarias del mundo clásico poseemos el original. Esto mismo podemos afirmar también de la Biblia, cuyos textos autógrafos se han perdido irremisiblemente. Una breve indicación sobre las condiciones de edición de los textos antes del descubrimiento de la imprenta, nos dará la explicación.

1. Papiros y pergaminos

Los primeros testimonios de escritura nos vienen de *Warkah* al sur de Babilonia, por obra de los sumerios que son considerados como los inventores de la escritura (ca. 3500 a.C.). Escribían sobre tablillas de arcilla todavía fresca, en las que grababan signos por medio de un estilete de madera o de metal (de aquí el nombre de *escritura cuneiforme*), después las secaban al sol o las cocían como ladrillos. Los documentos podían conservarse de esta forma por tiempo indefinido.

De hecho, centenares de millares de tablillas en escritura cuneiforme han salido a la luz durante las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en *Nínive, Mari, Hattushab, Ugarit*, etc. y recientemente en *Ebla*. [2] Se trata de auténticos archivos.

Los egipcios conocían, por el contrario, otro material para la escritura, mucho más práctico, pero también más fácilmente deteriorable, el *papiro*, usado en Egip-

[1] *Bibliografía*

C.M. MARTINI, Il testo biblico, en AA.VV., I Libri di Dio, pp. 502-551, con bibliogr.: en este capítulo debo mucho al ensayo de C.M. MARTINI; C.M. MARTINI - P. BONATTI, Il messaggio della salvezza, vol. I, Introduzione generale, pp. 153-214; J. SCHARBERT, La Bibbia. Storia, autori, messaggio (lo señalo porque el lector podrá encontrar en él fácilmente una suficiente documentación fotográfica de «escrituras antiguas, alfabetos, papiros, pergaminos, rollos, códices, etc.»); P. W. SKEHAN - G. W. MCRAE - R.E. BROWN, Textos y versiones, en Comentario Bíblico San Jerónimo, tom. V, Cristiandad, Madrid, pp. 161-240.

[2] Cfr. P. MATTHIAE, Ebla. Un impero ritrovato, Einaudi, Torino 1977; M. DAHOOD, Ebla. Ugarit e l'Antico Testamento, en CC 129 (1978) 328-340; I libri profetici e sapienziali alla luce delle scoperte di Ebla e di Ugarit, ibid., pp. 547-557; G. PETTINATO, Ebla. Un impero inciso nell'argilla, Mondadori, Milano 1979 (véase una recensión de M. DAHOOD, en CC 131 (1980) 319-333).

to ya en el año 3000 a.C. La caña del papiro, que crece abundante en las riberas del Nilo, se cortaba en tiras; luego se entrecruzaban dichas tiras, poniendo unas sobre otras, se pegaban, prensaban y alisaban. Se obtenían así las *hojas* de papiro sobre las cuales se escribía por medio de tinta o de color, usando un pincel o una especie de pluma. Los folios podían pegarse o coserse unos con otros obteniendo así tiras de varios metros de largo. Colocándoles luego dos listones en las extremidades, la larga tira de papiro podían enrollarse: era el *rollo* de papiro.

El papiro fue importado de Egipto a Palestina a través de las ciudades costeras de Fenicia y se convierte en el material ordinario de la escritura para el antiguo Israel: Jer 36 es un explícito ejemplo de ello. La costumbre de grabar la escritura sobre bloques de *piedra*, tanto entre los egipcios como entre los pueblos de Asia Menor y también entre los hebreos, se reservaba para documentos breves y de importancia: tratados, leyes, etc. (cfr Ez 31, 18;34, 1 ss., Jos 8, 32).

Sólo más tarde, los hebreos conocerán por los persas un material más consistente, pero también más costoso, las pieles de animales. La preparación del cuero de las ovejas y de las cabras para este uso de la escritura, se perfeccionó en la ciudad de Pérgamo hacia el año 100 a.C., de donde derivó el nombre de *pergamino* (cfr 2 Tm 4, 13 s). También los folios de pergamino se solían coser entre sí, formando así un largo rollo. La forma de *códice* de pergamino, o de *libro* formado con folios colocados unos sobre otros luego unidos, empieza a usarse a partir del siglo I d.C. El nuevo sistema fue aplicado también al papiro. Los célebres papiros del NT, de los cuales hablaremos, tienen precisamente el formato de códice.

2. Textos originales (perdidos) y testimonios del texto

Si la Biblia ha nacido en estas circunstancias editoriales, resulta fácil entender por qué se han perdido los originales. Los papiros, más que los pergaminos, se deterioran pronto. Prácticamente sólo en Egipto el clima seco y las áridas arenas del desierto favorecen una larga conservación de los papiros, y aun con todo —en lo que concierne a la Biblia— no son nunca textos originales. El caso de Qumrán ha sido una nueva circunstancia afortunada. El árido desierto de Judá y sus resecas cavernas han permitido que se conservara hasta 1948, año del fortuito descubrimiento, una notable cantidad de rollos y códices, realmente muy antiguos (finales del s. II a.C.), pero no originales y además muy deteriorados. [3]

Por otra parte hay que tener en cuenta el hecho de que los rollos y códices originales, pronto deteriorados por el uso, hicieron necesarias al poco nuevas transcripciones.

Las transcripciones de los textos bíblicos se fueron sucediendo rápidamente y consecuentemente aumentaron los errores de los copistas, ya que realizaban sus obras a partir de otras copias. Así no es de extrañar que las lecturas reconocidas por los críticos como erróneas se encuentren ya en los más antiguos documentos del texto bíblico que hoy se hallan a nuestra disposición.

[3] Acerca de los descubrimientos de Qumran, cfr. J. T. MILIK, Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda, Marietti, Torino 1957; AA.VV., Qumran et découvertes au desert de Juda, en DBS, vol. IX, cols. 737-1014.

Así pues, no poseemos el original de ningún texto bíblico, pero tenemos *testimonios del texto*, es decir, ejemplares del texto que han llegado a nosotros a través de numerosas transcripciones durante las cuales el texto ha sufrido errores, correcciones, modificaciones y también revisiones bastante extensas. De aquí nace la necesidad de una *crítica textual* (véase cap. 7), cuya finalidad es reconstruir un texto lo más cercano posible al original, partiendo del testimonio de los textos que hoy tenemos a nuestra disposición.

Los testimonios del texto son muy variados. Unos se denominan testimonios *directos*, que son aquellos que reproducen el mismo texto: o íntegramente (*rollos* y *códices* de papiro o pergamino), o por secciones (ej. *leccionarios* de diverso tipo), o por fragmentos muy pequeños (ej. *los ostraca*, fragmentos de arcilla de varios tipos, sobre los cuales se escribían unos cuantos versículos bíblicos). Se denominaban testimonios *indirectos*, aquellos que reproducen fragmentos de la Biblia dentro de otras obras literarias, como pueden ser las *citas de los Padres* en sus escritos. Testimonios «sui generis» son *las versiones antiguas*, cuya importancia para la crítica textual deriva del hecho de haber sido compuestas a partir de manuscritos no muy distantes de los originales.

3. El texto hebreo y arameo del AT

a. *Testimonios directos*

—Hasta los descubrimientos de nuestro siglo, los más antiguos manuscritos hebreos que teníamos a nuestra disposición se remontaban como máximo al s. X d.C. Las ediciones críticas actuales de la *Biblia Hebrea* (véase cap. 8) reproducen, como texto base, el manuscrito de Leningrado B 19H[a], del año 1008 ó 1009 d.C.

—El año 1896 en una Genizah [4] de la antigua ciudad de El Cairo se descubrieron numerosos fragmentos de códices, de los cuales el más famoso es un texto manuscrito hebreo del libro del *Eclesiástico* (o *Sirácida*). Se remonta al s. VII-VI d.C.

—El año 1948 los manuscritos bíblicos descubiertos en las cuevas de Qumrán [5] introdujeron un nuevo capítulo en la historia del texto hebreo del AT. En Qumrán se hallaron fragmentos más o menos amplios de todos los libros del AT a excepción del de *Ester, Judit*, 1 y 2 *Macabeos, Baruc, Sabiduría*. De *Isaías, Habacuc* y *Salmos* se hallaron los textos completos. Los manuscritos de Qumrán se remontan al período que va del s. II a.C. al I. d.C. Son por lo tanto anteriores en más de mil años a los manuscritos que conocíamos, a excepción del pequeño papiro de *Nash* (s. II ó I a.C.), que apenas contiene el Decálogo y Dt 6, 4.

—Un caso particular constituye el *Pentateuco Samaritano*, es decir, el texto del Pentateuco proveniente de la secta-comunidad de los samaritanos todavía exis-

[4] La *Genizah* es el *cuarto trastero* donde se amontonaban los manuscritos en desuso de una sinagoga. En 1931 se descubrieron otros fragmentos del *Sirácida* (Ecclo.).

[5] Cfr. P. W. SKEHAN, Littérature de Qumran. Textes bibliques, en DBS, vol. IX, cols. 805-822. El año 1948 señala solamente el comienzo de los descubrimientos qumránicos.

tente, que se separó del judaísmo en la época pos-exílica y conservó por cuenta propia el Pentateuco como único libro inspirado. Aunque no poseemos textos manuscritos anteriores al siglo X d.C., el texto del Pentateuco Samaritano es importante para la crítica textual porque ha tenido una trasmisión independiente y empalma con un texto hebreo anterior al fijado por los masoretas (véase 4 c).

b. *Versiones antiguas del AT*

b.1 Versión griega llamada de los Setenta [6]

El nombre de los *Setenta* (sigla LXX) procede de una *Carta* del pseudo-Aristeas, un estudioso hebreo del s. II a.C., que trata de darnos una información acerca de cómo surgió esta versión [7]. De este documento se puede al menos deducir que una versión griega del Pentateuco, realizada por las comunidades hebreas de la diáspora que no hablaban ya el hebreo, existía ya en el s. III a.C., y que se transmitía la memoria sobre su origen egipcio.

Por otra parte el prólogo del *Sir*, escrito hacia el año 130 a.C., alude a la existencia de traducciones en lengua griega de «la ley, los profetas y los otros libros», prácticamente todo el canon hebreo. Por lo tanto, a finales del siglo II a.C. exístia ciertamente una versión griega del AT, fruto de varias versiones realizadas en diversas épocas y por varios autores, que no poseían todos la misma pericia como traductores.

La historia del texto de los LXX constituye un capítulo aparte y exige una «crítica textual» específica, crítica que ya está dando sus frutos en las dos ediciones críticas en curso de publicación [8]. Los manuscritos completos más antiguos

[6] Los problemas sobre el origen exacto de la versión de los LXX y su naturaleza (única obra o quizá recolección de versiones de diversos libros realizadas en épocas distintas) provoca aún ahora diversidad de opiniones entre los autores y desbordan nuestro objetivo: cfr. C.M. MARTINI, Il testo biblico, pp. 540-544. En todo caso, está fuera de discusión la importancia de los LXX no sólo para la historia de la transmisión del texto bíblico sino también para la lengua del Nuevo Testamento, en la que el griego de los LXX tuvo un gran influjo. No se debe olvidar que esta versión fue la Biblia usada y citada por los escritores del NT; fue asimismo la Biblia de los Padres de la Iglesia de lengua griega, sobre la cual se construyó la primera teología cristiana (véase cap. 13, 5 c).

[7] Se hace decir a Aristea que Tolomeo II Filadelfo (283-246 a.C.) deseaba tener en la gran biblioteca que fundó en Alejandría de Egipto la traducción de los libros sagrados hebreos. Tras esta petición, 72 hombres (cifra redondeada en 70), seis por cada una de las doce tribus, fueron enviados desde Jerusalén para llevar a cabo la traducción. El relato se enriqueció con ulteriores rasgos legendarios. Según el filósofo hebreo Filón de Alejandría, los 72 fueron distribuidos en celdas separadas en la isla de Faro; cada uno de ellos llevó a cabo la versión entera en 72 días y —en el colmo de la leyenda— se encontró que las versiones resultaron milagrosamente idénticas (véase cap. 10, 1 b). Para una versión y un comentario crítico de la carta, cfr. R. TRAMONTANO, La lettera di Aristea a Filocrate, Napoli 1931; A. PELLENTIER, Lettre d'Aristée a Philocrate, SC 89, Du Cerf, París 1962.

[8] Una en Cambridge, A.E. BROOKE - N. MACLEAN, The Old Testament in Greek, Cambridge 1906... (han sido publicados solamente los libros históricos); otra en Göttingen. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, Göttingen 1931... (han salido hasta ahora *Sal*, 1 y 2 *M*, 12 profetas menores, *Is, Ez, Jr, Sb, Sir, Est, Gn, Dt*, 1 *Esd, Jdt*, 3 *M* y partes deuterocanónicas de *Dn*). Entre las

de los LXX son los códices cristianos *Vaticano* y *Sinaítico*, ambos del s. IV d.C. Pero en Qumrán y en otros lugares del desierto de Judá, se hallaron fragmentos de una versión griega de *Lev, Ex, Carta de Jer* y *Profetas menores*, pertenecientes probablemente a la segunda mitad del s. I d.C. A éstos hay que añadir los papiros griegos de *Ryland* y *Fouad* que contienen fragmentos del *Dt*, y los papiros *Chester Beatty* con fragmentos de *Nm* y *Dt*: todos ellos del s. II d.C. (véase cap. 5).

b.2 Versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción

Cuanto más se enardecieron las discusiones entre los cristianos y los judíos, tanto más se fue convirtiendo la versión de los LXX en la Biblia de los cristianos y fue perdiendo estima entre los judíos. Así fueron surgiendo nuevas traducciones griegas durante el s. II d.C. para uso de los judíos de la diáspora. Son las versiones de *Aquila, Símmaco* y *Teodoción*, de las cuales S. Jerónimo expresó concisamente este juicio: «Uno (Aquila) trata de dar una versión palabra por palabra; el otro (Símmaco) da más bien el sentido; el tercero (Teodoción) no se diferencia mucho de los antiguos (es decir, de la de los LXX)»[9]. Orígenes (254 d.C.) las compiló, juntamente con la de los LXX, disponiéndolas en columnas paralelas junto al texto hebreo y a una transliteración del texto hebreo en letras griegas: son las denominadas *Héxaplas* (= seis columnas paralelas), obra monumental de la que, por desgracia, no nos han llegado más que fragmentos.

b.3 Versiones arameas, llamadas «Targumim»

Ya antes de Cristo, cuando el hebreo había sido sustituido por el arameo como lengua popular y por lo tanto el pueblo no la entendía (véase cap. 6, 1 b), el lector de la sinagoga hebrea traducía directamente el texto hebreo, frecuentemente parafraseándolo con el fin de darle al texto sagrado una interpretación: así surgió el *targum*, palabra aramea que significa *traducción*. Estas versiones arameas, primeramente orales, acabaron por ponerse por escrito. Incluso en Qumrán se halló un fragmento de Targum sobre Job.

Actualmente disponemos de diversos Targumim (sigla Tg): sobre el Pentateuco, Tg de *Jonatán* (o Jerosolimitano I), *Tg Jerosolimitano II* (que probablemente corresponde al encontrado recientemente, en 1956, en el códice «Neofiti I» de la Biblioteca Vaticana), y *Tg de Onkelos; Tg de Jonatán ben Uzziel* sobre los libros históricos y proféticos; otros Tg sobre los libros proféticos y didácticos. Los Tg nos han llegado en manuscritos relativamente recientes; con todo, su primera redacción es muy antigua, si bien no se remonta más allá del s. V d.C.

Dado que se trata más bien de versiones parafraseadas del texto hebreo, los Tg resultan más importantes por el conocimiento que nos aportan sobre la antigua exégesis judía que para la crítica textual.

b.4 Otras versiones antiguas

De las versiones antiguas del AT, muchas fueron realizadas sobre el texto griego de los LXX: como la *Vetus latina* (sigla: Vl) del s. II(véase 4), las

ediciones críticas *manuales*, recordemos principalmente la de A. RALPHS, Septuaginta, 2 vols. Stuttgart, 1965[8].

[9] S. JERONIMO, Praef. in 2 Chron. Eusebii: PL 27, 233.

versiones coptas (s. III), la *armenia* (s. V), *etíope* (siglos IV y V), *gótica* (s. IV), *georgiana* (s. V).

Las únicas realizadas sobre el texto hebreo son: la versión siríaca de la *Peshitta* (es decir, *común*), a partir del s. II; la *versión latina* de los libros protocanónicos (véase cap. 12) del AT, realizada por S. Jerónimo (s. IV) directamente del hebreo e incorporada después en la *Vulgata* (sigla Vg).

4. Breve historia del texto hebreo del AT

Del estudio y confrontación de los testimonios directos y de las antiguas versiones, la historia de la transmisión del texto hebreo (y arameo) puede reconstruirse de la siguiente manera:

a. En un *primer período*, que va hasta finales de la era veterotestamentaria, la transmisión del texto hebreo sufre cambios y variaciones de bastante consideración.

Puede uno darse cuenta de ello confrontando los textos que el AT nos refiere duplicados, en *pasajes paralelos*: ej. *Sal* 14 = *Sal* 53; *Sal* 40, 14-18 = *Sal* 70; *Sal* 18 = 2 *Sam* 22; *Is* 2, 2-4 = *Mi* 4, 1-3; *Is* 36-39 = 2 *R* 18, 13-20; 2 *R* 2, 18-25, 30 = *Jr* 52. Originariamente debieron ser idénticos, pero después, al hallarse en libros diferentes o en partes distintas de un mismo libro (como es el caso de los salmos) han experimentado una historia de transcripción distinta y esto ha dado lugar a múltiples variantes.

Las más importantes fluctuaciones del texto durante este primer período aparecen en la confrontación entre el texto hebreo actual (sigla: TM = texto masorético, véase adelante, c), el texto que está en la base de los LXX y —para el Pentateuco— el texto hebreo del Pentateuco Samaritano.

b. Durante el *segundo período*, es decir, a partir del s. I a.C., se constata la tendencia bastante clara de poner fin a esta proliferación de tradiciones textuales mediante la fijación de un texto normativo.

Los manuscritos bíblicos de Qumrán, si por una parte confirman el estado de fluctuación del texto del AT, todavía existente en el s. II-I a.C., por otra ponen de manifiesto que la base del actual TM existía ya en aquel período, en una forma que podríamos llamar *proto-masorética*. Hay que reconocer que el número de variantes del texto de Qumrán respecto al TM es menor que lo que cabía esperar y que el texto bíblico de Qumrán, particularmente en cuanto a Isaías, muestra más afinidad con el TM que con el que subyace a los LXX.

Por otra parte, el rollo de los doce profetas menores, descubierto en *Murabba'at* [10] y escrito a comienzos del s. II d.C., es en todo similar al texto consonántico de los masoretas: prueba manifiesta de que se había llegado a una fijación del texto hebreo por aquella época. Las mismas traducciones griegas de Aquila, Símmaco y Teodoción del s. I d.C. suponen un texto hebreo uniforme e idéntico —en cuanto a las consonantes— al TM.

«Parece, por lo tanto, fundada la opinión de que en el momento en torno al cual tiene lugar la destrucción del templo de Jerusalén (año 70 d.C.) existía

[10] Cfr. J.T. MILIK - R. DE VAUX, Les Grottes de Murabba'at, Oxford 1961.

ya la base recensional sobre la que trabajarían después los masoretas» [11]. No cabe duda de que los doctos rabinos, ante las numerosas variantes de las transcripciones del texto, debieron proceder a una primera fijación rígida del texto.

c. En un *tercer período*, que va desde el año 500 aproximadamente hasta el 900 d.C., el texto hebreo y arameo del AT alcanza su definitiva estabilidad, no sólo en lo concerniente al texto consonántico sino también en cuanto a su pronunciación. Este paciente y tenaz trabajo de fijación fue obra de los escribas hebreos, llamados *Masoretas*, es decir, los *hombres de la Tradición* (del verbo hebreo *masar* = *transmitir*), de donde proviene el nombre de *Texto Masorético* (sigla TM) dado a su trabajo. Ellos son también quienes codificaron su pronunciación, que de siglo en siglo se había transmitido a través del culto y de la doctrina del judaísmo palestinense. Lo realizaron mediante un sistema de signos, trazos y puntos, colocados encima y debajo de las consonantes y que indican las vocales. La mayor parte de los manuscritos están «puntuados» es decir, vocalizados, siguiendo el sistema *tiberiense*, así llamado por la escuela masorética de Tiberíades. Es el que se ha conservado en las actuales ediciones de la Biblia hebrea.

Los masoretas no se limitaron a fijar el texto hebreo-arameo y su pronunciación, sino que lo iluminaron con toda una serie de observaciones, colocdas o bien en el margen de cada una de las columnas del texto (= *masora pequeña*) o bien sobre o debajo de las columnas, es decir, del margen de arriba o de abajo de cada página (= *masora grande*) o al final de cada uno de los libros (= *masora final*). La escrupulosidad del trabajo llega a tal punto que, aun cuando en el texto sagrado reconocían con toda evidencia un error de transcripción, dejaban intacto el texto tradicional y anotaban al margen, en la masora pequeña, la lectura correcta.

De esta forma el texto del AT resultó inmutable. La *masora* se convierte, según un dicho rabínico (*Pirqe Aboth*, comienzo), en *el seto de la Torah*.

5. El texto griego del NT [12]

a. *Testimonios directos*

Del texto griego del NT poseemos más de 2.500 manuscritos. De todos ellos son importantes para los fines de la crítica textual sobre todo unos 266 llamados *mayúsculos o unciales*, escritos con caracteres o letras mayúsculas, de altura aproximada de una uña, y los 84 (aunque su número va en aumento) *papiros*. Las siglas que se suelen usar son: P con un exponente numeral (ej. P^{1}) para los papiros; una letra del alfabeto latino (ej. A, B, C, ...) o del griego o del hebreo, o simplemente un número precedido del 0 (cero) (ej. 047, etc.), para los códices mayúsculos; un número (ej. 13, 69, 124, etc.) para los códices *minúsculos*, es decir escritos en caligrafía corriente; la letra *ele* con un número por exponente (ej. l^{2}), para los leccionarios. Los códices mayúsculos van desde el s. III al s. XI; y los minúsculos desde el s. IX hasta el descubrimiento de la imprenta.

[11] C. M. MARTINI, Il testo biblico, p. 357.
[12] Cfr. P. SACCHI, Alle origini del NT, Le Monnier, Firenze 1965.

a.1 Códices mayúsculos más importantes

B = 03: códice *Vaticano*, conservado en la Biblioteca Vaticana, de donde le viene el nombre. Contiene el AT (versión de los LXX) y el NT (con lagunas); es del siglo IV.

S = 01: códice *Sinaítico*, descubierto en dos etapas (1844 y 1859) por Constantino Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí y que hoy se halla en el British Museum de Londres. Se le designa también con la letra hebrea *alef*; contiene el AT y el NT y es del s. IV.

A = 02: códice *Alejandrino*, conservado en el British Museum. Contiene el AT y el NT y es del s. V.

C = 04: Códice palimpsesto, denominado «reescrito de Efrén» porque en el siglo XII se volvió a escribir encima, después de haber sido raspado, obras de S. Efrén en griego. Se halla en la Biblioteca Nacional de París; contiene el AT y el NT (con lagunas); pertenece al s. V.

D = 05: códice de Beza, que en 1581 lo donó a la Biblioteca de la Universidad de Cambrigde, por lo cual también suele ser llamado *Cantabrigensis*. Contiene los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles: en griego en las páginas de la derecha y en la versión latina en las páginas de la izquierda. Pertenece al siglo V.

D = 06: (designado también con las siglas D^p); llamado también códice *Claromontano*, porque durante mucho tiempo permaneció en el monasterio de Clermont; actualmente en la Biblioteca Nacional de París. Contiene las cartas de Pablo, tanto en griego como en la versión latina. Es del s. V.

W = 032: códice de *Washington*, donde se conserva. Contiene los Evangelios, en el orden preferido por los antiguos en Occidente: *Mt, Jn, Lc, Mc*. Pertenece al s. VI.

Θ = 038: códice de *Koridethi*, procedente del monasterio del mismo nombre a orillas del mar Negro y conservado en Tiflis, capital de Georgia. Contiene los Evangelios (con lagunas). Es del s. VIII.

a.2 Papiros más importantes

P^{52}: es el manuscrito más antiguo que se conoce del NT. Descubierto en Egipto, se remonta a la primera mitad del s. II y contiene Jn 18, 31-33.37-38; pertenece a la «John Ryland's Library» de Manchester. Lo cual demuestra que el cuarto Evangelio, aunque escrito en Asia, era ya conocido en el valle del Nilo alrededor de los años 120-30, y que por lo tanto no pudo ser compuesto más tarde de finales del s. I.

P^{45}, P^{46}, P^{47}: llamados «papiros de Chester Beatty» porque fueron adquiridos por el inglés A. Chester Beatty por los años 1930-31. P^{45} se compone de 86 folios y contiene cartas de S. Pablo, en el siguiente orden: *Rm, Hb*, 1-2 *Cor, Ef, Gal, Fil, Col*, 1 *Ts* (2 *Ts* iría a continuación en los folios perdidos). P^{47}, compuesto de 10 folios, contiene Ap 9, 10-17, 2. Los tres papiros son importantes por su antigüedad (primera mitad del s. III) y por la amplitud de los textos contenidos en ellos.

P^{66}: Papiro «Bodmer II», conservado en la Biblioteca Bodmeriana de Cologny (Suiza). Escrito hacia el año 200, contiene casi por entero Juan 1-14 y fragmentos de los capítulos siguientes.

P^{75}: Papiro «Bodmer XIV-XV». Escrito a comienzos del s. III, contiene gran parte de Lc y de los 15 primeros capítulos de Jn.

P^{72}: Papiro «Bodmer VII-VIII». Escrito en el s. III-IV, contiene el texto más antiguo conocido hasta el momento de la carta de Judas y de las dos cartas de Pedro.

b. *Versiones latinas antiguas* [13]

La historia del texto del NT se ha interesado especialmente por dos versiones latinas (sobre otras versiones, véase supra): la *Vetus latina* llamada también *Itala*, y la *Vulgata*.

b.1 La Vetus Latina (Vl)

A finales del siglo I, la Iglesia sintió la necesidad de una versión latina para el pueblo que entendía muy poco o nada la lengua griega, especialmente en el norte de Italia, en Africa, en Galia y en España, lugares más alejados de los centros de irradiación helénica.

Ya hacia el año 180, las *Actas de los mártires de Scillium* en Africa atestiguan que uno de esos hombres del pueblo (que ciertamente ignoraba el griego) poseía «los libros utilizados por nosotros y las cartas de Pablo». *Tertuliano*, hacia el año 200, alude en sus escritos a traducciones o «interpretaciones» de la Biblia. También en Africa, S. Cipriano († 258) cita asimismo la Biblia siempre en latín: evidentemente transcribe de una traducción fijada ya por el uso. Lo mismo sucede con *Novaciano* en Roma († 257); aunque la versión latina usada por él, es distinta de la que usa S. Cipriano. De manera que en el s. III ¿existían al menos dos versiones latinas una en Roma y otra en Africa?

Se plantea el problema de si se trataba de traducciones independientes, o una recensión italiana (de Roma) de la traducción difundida en Africa. La cuestión permanece aún abierta.

De ahí que se prefiera para la antigua Biblia latina la expresión *Vetus Latina*, es decir, la *antigua latina*. Los Benedictinos de Beuron están preparando su edición crítica [14] fundamentada en las citas de los Padres latinos y de un reducido número de códices, muchos de ellos parciales y fragmentarios.

b.2. La Vulgata (Vg)

La versión latina *Vulgata*, es decir, «divulgada, difundida» entre el pueblo, realizada por S. Jerónimo a finales del s. IV, se basa para el AT (libros protocanónicos) sobre el texto hebreo. En cuanto al NT, «S. Jerónimo se limitó a revisar la antigua versión latina sobre la base de algunos códices griegos. Durante

[13] Para noticias más amplias y detalladas sobre la *Vetus Latina* y la *Vulgata*, cfr. P. BONATTI - C.M. MARTINI, o.c., pp. 199-214.

[14] Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier nue gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron (hasta el momento han salido Génesis, Santiago, cartas de Pedro y de Juan, Efesios, Filipenses y Colosenses), Herder, Freiburg 1951-1966.

varios siglos la Vl y la Vg lucharon entre sí hasta que a partir de los ss. VIII-XI se impuso la Vg. Durante largos siglos la historia del texto de la Vg estuvo íntimamente unido a la historia de la teología, de la liturgia y de la espiritualidad de la Iglesia Latina. En 1546 el Concilio de Trento la declaró «auténtica», es decir, la que debe usarse como texto normativo de referencia con preferencia a las demás versiones latinas, aunque sin excluir el recurso a los textos originales. En 1592 se publicó una edición oficial de la Vg (la *Sixto-Clementina*), que no pretendía ser una edición crítica [15]. Sucesivamente se fueron publicando ediciones críticas [16].

6. Breve historia del texto griego del NT

De la confrontación de los testimonios directos del texto griego del NT (Códices y papiros), de las antiguas versiones especialmente latinas y de las citas de los Padres, resulta un gran número de variantes, aun prescindiendo de aquellas que se pueden atribuir ciertamente a errores de los copistas y por lo tanto fácilmente eliminables. Estas variantes «conscientes» son el objeto de interés para quienes se fijan como meta la reconstrucción de la historia del texto griego del NT. Pues bien, teniendo en cuenta las diversas tendencias de los manuscritos, de una forma sistemática y relacionando cada uno de los testimonios de estas tendencias, la crítica moderna ha logrado reagruparlas —en líneas generales— en cuatro tipos de texto: [17]

a. *Texto alejandrino*

Se trata de un tipo de texto que se ha ido formando en Egipto (papiros y códices de este tipo provienen de Egipto). Está representado por manuscritos antiguos, en general muy buenos: los mayúsculos B y S; los papiros P^{75}; el mayúsculo A (menos los Evangelios); el palimpsesto C; los minúsculos 33, 892, 1241. Debería ser el más próximo al texto original. Evita las armonizaciones y en general toda ampliación del texto (continua selección del «texto brevior»).

b. *Texto occidental*

Es también muy antiguo. Se le llama «occidental» porque está testimoniado especialmente por la Iglesia occidental y está representado por el códice uncial D, las antiguas versiones latinas y siriacas, por escritores y Padres como Marción, S. Justino, Taciano y S. Ireneo. Muy al contrario que el texto «alejandrino», el «occidental» tiene tendencia a la armonización y a las paráfrasis, contiene añadiduras sobre sucesos maravillosos, así como significativas omisiones.

[15] C.M. MARTINI, Il testo biblico, pp. 550-551.

[16] Es muy célebre la edición crítica de la Vulgata del NT, publicada por los anglicanos J. Wordsworth y H.J. White (el primer fascículo salió en 1889 y el último, con el Apocalipsis, en 1954). Por lo que hace al AT, está saliendo desde 1926 la edición crítica publicada por los Benedictinos de la Abadía de San Jerónimo en Roma (han sido ya publicados los libros históricos, los sapienciales, *Is, Jr, Lm, Ez*), Biblia Sacra, iuxta latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem, Polyglottis Vaticanis, Roma 1926-1978.

[17] Cfr. C.M. MARTINI, Il testo biblico, pp. 521-530.

c. *Texto cesariense*

Llamado así porque se ha visto en él una afinidad entre este tipo de texto y los usados por Orígenes y Eusebio, cosa que hace pensar en la Iglesia de Cesarea en el s. III como su patria de origen. Está representado por dos grupos de códices minúsculos (13, 69, 124, 346 y 1, 118, 131, 209) y por los mayúsculos W y Θ.

En realidad el texto «cesariense» es muy próximo al «alejandrino», salvo en un mayor cuidado de las formas lingüísticas y en la infiltración de algunos elementos del texto «occidental».

d. *Texto bizantino*

La casi totalidad de los textos griegos del NT, a partir del s. VII-VIII, presenta un tipo de texto bastante uniforme, con variantes internas de poco relieve y con notables diferencias al texto de los demás códices más antiguos. Se llama «bizantino»porque ha sido usado desde el Medievo hasta nuestros días en la Iglesia oriental. El proceso recensional del tipo «bizantino» parece ser que comenzó ya en el siglo V con el códice uncial A y en las citas de S. Juan Crisóstomo, Teodoreto de Ciro y S. Cirilo de Alejandría. Las tendencias de este texto son: forma lingüística más elegante; mayor claridad del texto, obtenida mediante cambios de vocablos; armonización de los pasajes paralelos de los Evangelios, que llega hasta la identidad; síntesis o fusión de dos o más lecciones variantes dentro de un mismo versículo.

7. Apuntes de crítica textual

Ahora podemos comprender el significado y el valor de la *crítica textual*, que sólo una superficial incompetencia puede relegarla entre las ciencias que no tienen ningún valor para la teología y la fe. Por el contrario, ha sido impuesta autoritativamente a los creyentes. [18]

Cualquier lector de nuestros días dispone, en una traducción moderna, del texto bíblico reconstruido mediante un trabajo paciente por los científicos de la

[18] Pío XII, en la Encíclia Divino Afflante Spiritu de 1943, respecto de la crítica textual, afirmaba: «Pero hoy esta técnica, llamada crítica textual, y que se está aplicando con gran elogio y fruto a la publicación de libros profanos, se ejerce también con pleno derecho en los libros sagrados por el respeto debido a la palabra de Dios. La crítica textual por su naturaleza restablece, cuanto es posible, el texto sagrado de modo perfectísimo, lo purifica de los errores introducidos por la debilidad de los amanuenses y lo libera, según las propias posibilidades, de las glosas y lagunas, de las inversiones de los términos, de las repeticiones y de todas las demás clases de errores que comúnmente se introducen en los escritos transmitidos a lo largo de los siglos (...). Y no deja de venir a cuento recordar a este propósito (...) hasta qué punto ha tenido en consideración la Iglesia estos estudios de técnica crítica desde los primeros siglos hasta nuestros días. Y todos sabemos bien que este largo trabajo no sólo es necesario para comprender rectamente los escritos dados por la inspiración divina, sino que además lo requiere fuertemente aquella piedad divina con la que, por su suma providencia, Dios envió estos libros como una carta paterna desde la sede de su divina majestad a sus hijos»(EB 548).

crítica textual. Cuanto hemos descrito anteriormente sobre la historia del texto bíblico hebreo del AT y del texto griego del NT es el resultado de un primer trabajo de crítica textual, que consiste en la confrontación de los testimonios del texto que hoy tenemos a disposición, clasificación, reconstrucción de las vicisitudes de la transmisión y transcripción del texto bíblico. Aquí es donde entra el *segundo* trabajo, el de reconstruir un texto lo más aproximadamente cercano al del original desaparecido, partiendo de los actuales testimonios del texto debidamente valorados y clasificados. Se trata por lo tanto de una ciencia al servicio de la fe y de todos aquellos que creen en la Biblia como Palabra de Dios y están interesados en la reconstrucción del texto original inspirado por Dios.

Incluso para todos aquellos que no se hallan en situación de realizar o verificar una crítica textual, no les vendrá mal conocer brevemente los instrumentos de trabajo de esta ciencia.

a. *Algunas reglas de crítica textual*

No es que hayan de tomarse como normas rígidas, sino como directrices generales de un método. He aquí las principales:

—Ha de considerarse como genuina aquella lectura variante, a partir de la cual se puede explicar el origen de las demás.

—Una lectura más difícil ha de preferirse a una más fácil: de hecho el copista tiende a facilitar un texto difícil, más que a hacer más difícil uno fácil.

—Una lectura breve se prefiere *generalmente* a una más larga: de hecho al transcribir se suele sentir uno tentado a añadir observaciones explícitas a un texto difícil.

—En un pasaje paralelo se ha de preferir una lectura diferente a una lectura concorde.

b. *Dos ejemplos concretos*

Ofrecemos al lector dos ejemplos de empleo de la crítica textual, con evidente incidencia en la exégesis del texto bíblico.

En el AT

El TM de Is 21, 8 reza así: «Entonces *un león ('arjeh)* dice: De centinela, Señor, estoy todo el día». La cosa resulta extraña. G. Luzzi, por ejemplo, trataba de darle un sentido a la frase traduciendo: «Y (el centinela) gritó *con voz de león*, etc.»; G. Diodati traducía: «Y gritó *como un león*, etc.».

Ahora bien, en el rollo de Isaías descubierto en Qumrán (1 Q Is^a) leemos: «Entonces *el vigilante* (haro'eh) gritó: etc.», lectura que ofrece claramente un sentido mejor y explica el origen de la lección del TM: un error de transcripción, es decir, el simple cambio de dos letras hebreas (*he* con *alef*) hizo que «el vigilante»(*haro'eh*) se convirtiera en «un león»(*'arjeh*). La Biblia CEI, siguiendo el texto de Qumrán, ha traducido: «El centinela (*haro'eh* = a la letra: aquel que mira) ha gritado, etc.».

En el NT

En el episodio de Marta y María (Lc 10, 38-42), en el versículo 42, las lecturas presentan una notable divergencia:

—P^{45}, P^{47}, A, K, con muchos códices minúsculos, la Vg, etc. traducen: «Mas una sola cosa es necesaria».

—D, Vl y otros suprimen la frase;

—38, algunas versiones coptas, la versión aramea y georgiana, así como Orígenes, la sustituyen por: «Mas con pocas cosas basta»(refiriéndose al versículo 41 y relacionándolo con la cena: se trata de una interpretación de tipo ascético);

—P^{3}, B, S corregido y otros, unen las dos fórmulas: «Mas con poca cosa basta, más aún, con una sola»; (aquí aparece como un compromiso).

La primera lectura: «Mas una sola cosa es necesaria» parece preferible ya que explica el origen de las demás y tiene la ventaja de dar al episodio de Marta y María su epílogo profundo: la palabra de Jesús es más importante que cualquier otra preocupación de orden material (cfr Lc 12, 31 y Hch 6, 2).

8. Ediciones críticas del texto de la Biblia

Las investigaciones sobre la historia del texto bíblico y las opciones textuales realizadas por los críticos, encuentran su expresión en las *ediciones críticas*, las cuales no sólo sacan a la luz el texto reconstruido sobre la base del material documentario de los diversos testimonios y reconocido por los críticos como el más próximo al original, sino que nos aportan además, al final de página, un aparato crítico donde aparecen las variantes principales de los papiros, de los códices unciales y minúsculos, de las versiones antiguas.

Indicamos aquí las ediciones críticas más importantes y más usadas en las escuelas de Teología.

Del AT:

—R. Kittel - P. Kahle, *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1951^{7}. Posee un doble aparato crítico: en el primero se indican los testimonios de códices y de las distintas versiones; en el segundo las lecturas a corregir sobre la base de testimonios o por conjeturas.

—K. Elliger - W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-1977. Han mantenido el mismo texto de Kittel-Kahle, pero el aparato crítico lo han reducido a uno solo, y completamente renovado.

Del NT:

—J. M. Bover, Madrid 1959^{4}: recensiona sólo las variantes para las que existe una diversidad entre las ediciones críticas modernas.

—E. Nestle - K. Aland, Stuttgart 1979^{26}: da las variantes principales, teniendo en cuenta sobre todo los unciales más importantes y las versiones más antiguas.

—A. Merk, PIB - Roma 1964^{9} (bajo la supervisión de C.M. Martini): da un texto crítico y las variantes principales, haciendo recensión no sólo de los unciales mayores y de las versiones más importantes, sino también de los principales códices minúsculos. Como apéndice del tomo se dan las lecciones variantes de los *papiros* recientemente aparecidos.

—K. Aland - M. Black - C. M. Martini - B. M. Metzger - A. Wikgren, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1969^{2}: proporciona un texto que es fruto de discusiones realizadas en equipo, y algunas variantes más importantes en cuanto al sentido, con una atestación completa en la medida de lo posible. Se halla en preparación una nueva edición.

LA BIBLIA ES PALABRA DE DIOS

La Biblia se ha formado *con el decurso mismo de una historia muy larga.* Memoria escrita *de las vicisitudes del antiguo y del nuevo Israel, en ella han tomado cuerpo las más acrisoladas expresiones de la identidad del pueblo de Dios, llamado a ser el instrumento de la salvación universal. Como tal, la Biblia es ante todo, y en el más pleno sentido de la palabra, lenguaje humano, palabra de hombre* (véase segunda parte).

Mas los creyentes no cesan de acercarse al Libro sagrado como mensaje de Dios que obra la salvación de todos aquellos que la acogen con fe y la traducen en estilo y forma de vida. La Biblia es el Libro de la Revelación de Dios *que culmina en Jesucristo; es «la Buena nueva de la salvación puesta por escrito» (DV 7); es la palabra amistosa dirigida por Dios a los hombres en la historia y a través de la historia* (véase primera parte), *«contenida y expresada especialmente en los libros inspirados» (DV 8 y 11).*

Aun así, *el misterio de la Biblia* no ha quedado todavía suficientemente descrito. *La fe cristiana no se contenta con afirmar: la Biblia* contiene la Revelación de Dios; *sino que proclama: «La Sagrada Escritura* es Palabra de Dios, *en cuanto escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo» (DV 9). La Biblia* es palabra de Dios en palabras humanas (parte tercera).

En esta tercera parte *queremos ver, mediante un procedimiento de tipo histórico:*

1. Cómo surgió y cómo se expresó en el antiguo y nuevo Israel la conciencia de que no sólo el acontecimiento de la Revelación es Palabra de Dios, sino que también lo es su noticia escrita, o sea la Biblia (cap. 8).

2. De qué manera la verdad de fe: «La Biblia es Palabra de Dios», ha hallado en la reflexión progresiva del pueblo de Dios un fundamento cada vez más explícito, a saber, la presencia y acción del Espíritu Santo (= Inspiración), *cuyo fin ha sido siempre —y lo sigue siendo— el de elevar la humanidad por encima de sí misma, promoverla, transcenderla a fin de que lo humano llegue a convertirse en signo e instrumento de lo divino. La Inspiración bíblica aparece como el último (o ¿el penúltimo?) estadio de una acción carismática del Espíritu de Dios, que atraviesa y fundamenta todo el proceso histórico de la Revelación «en acontecimientos y palabras» y culmina en la puesta por escrito de la Revelación (cap. 9).*

3. De qué forma la Iglesia post-apostólica, de los Padres apostólicos hasta nuestros días, en medio de su ininterrumpida reflexión guiada y promovida por el mismo Espíritu, ha definido el «misterio de la Biblia» y lo ha ido traduciendo

en categorías siempre nuevas, más adecuadas a la creciente comprensión del misterio y más concordes con la contemporaneidad del hombre (cap. 10).

4. Cuáles son los problemas que, sobre la historia y la naturaleza de la Inspiración bíblica siguen hoy abiertos a los biblistas y a los teólogos.

Capítulo 8

LOS LIBROS DE LA BIBLIA SON PALABRA DE DIOS [1]

La Biblia conserva y transmite la Revelación de Dios, destinada a los hombres de todos los tiempos. Podríamos decir que la Revelación es a la Sagrada Escritura lo que el suceso es a la noticia que lo da a conocer. El antiguo y el nuevo Israel consideraron Palabra de Dios no sólo la Revelación (historia y palabra), sino también su noticia escrita, el Libro Sagrado. La Biblia «no es sólo la relación, por muy fiel que sea, de las Palabras de Dios, ni únicamente contiene la revelación realizada por Dios con su palabra y acciones salvíficas, sino que *es* realmente *Palabra de Dios*». [2]

Ahora pretendemos verificar este asunto, tanto para el AT como para el NT, haciendo un recorrido a través de los grandes complejos literarios en los que ha ido condensándose la revelación bíblica.

A) Antiguo Testamento

1. *La Ley de Dios (la Torah)*

Israel siempre consideró la *Torah* como algo *divino*, ya que fue dada por Dios y transmitida por Moisés. Poco a poco la Ley se fue poniendo por escrito a lo largo de diversas épocas y haciendo sus correspondientes adaptaciones al momento, de manera que casi de una manera automática apareció como la expresión codificada de la Voluntad de Dios y como un transunto de Su transcendencia.

a. El documento del «pacto sinaítico»

Dios pronuncia sus Palabras (*Ex* 20, 1 ss): Moisés refiere al pueblo «todas las palabras del Señor y todas las normas» (*Ex* 24, 3), y las escribe (24, 4); coge

[1] *Bibliografía*

HAAG, La palabra de Dios se hace Escritura, en *Mysterium salutis*, vol. 1, pp. 408-419; A. MARANGON, La Bibbia parla di sé, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 12-44 (p. 12, bibliogr.); P. PROCKSCH - G. KITTEL, Lego, en GLNT, vol. VI, col. 260-380; G. SCHRENK, Graphe, en GLNT, vol. II, col. 623-654.

[2] R. CAVEDO, Libro Sacro, in NDT 761.

después «el libro de la Alianza y lo lee en presencia del pueblo» y el pueblo responde: «Todo cuanto el Señor ha ordenado, nosotros lo haremos» (24,7). Lo mismo sucede con la narración Yahvista de la Alianza sinaítica (renovación de la Alianza por su redactor final): cfr *Ex* 34, 27-28.

Mediante la lectura y escucha de la Ley, Israel se coloca, con una fe obediente, frente a la misma Palabra de Dios. Cuando la *Torah* ha cobrado, después del exilio, la actual extensión literaria del Pentateuco, Israel entrará en contacto con Dios a través de la lectura y escucha de esas páginas: cfr *Ne* 8, 1-15; 9, 33-36; 10, 1-30.

b. La carta constitucional del Rey

El *libro* de la Ley, descubierto bajo el reinado del Rey Josías durante los trabajos de restauración del Templo de Jerusalén, es el origen y la fuente de inspiración de una radical reforma religiosa (cfr 2 R 22-23). Se trata probablemente de la sección legislativa del Dt 12-26 (véase cap. 5, A 3), de aquella «copia de la Ley» de la cual leemos en Dt 17, 18-20: «Cuando (el rey) se siente sobre el trono real, escribirá para su uso en un libro una copia de esta ley según el ejemplar de los sacerdotes levíticos. La tendrá junto a sí todos los días de su vida para aprender a temer al Señor su Dios, a observar todas las palabras de esta ley y todos sus mandamientos». Asimismo las familias de los israelitas deberán buscar en los preceptos y en la ley escrita el alimento cotidiano por medio de la fe y de la fidelidad a la Alianza (cfr *Dt* 6, 6-9; 11, 18-20).

En el Deuteronomio «la Palabra» o «las Palabras» no designan ya la palabra pronunciada por Dios, sino la *palabra escrita*: «La ley se considera como la expresión codificada de la Revelación divina, a la que está prohibido sustraerle o añadirle nada (cfr *Dt* 4, 2; 13, 1). Esta noción es ya la del *libro sagrado*, que se desarrolla después del exilio y que acaba por englobar no sólo a la Ley sino también a los libros en los cuales se conservaban los discursos de los profetas, y ulteriormente los de los Sabios». [3]

c. Exaltación de la Ley

Leamos finalmente el Sal 119, verdadero monumento de la exaltación de la Ley del Señor. El autor de este Salmo post-exílico conoce ya el Pentateuco, al que parece referirse de forma especial.

El autor exalta la *Ley*, pero al mismo tiempo exalta la *Escritura*. El *Salmo* 119, salmo «alfabético», se compone de veintidós estrofas, tantas cuantas letras tiene el alfabeto hebreo y según su orden. Cada estrofa compuesta de 8 versículos (7+1 = la perfección consumada), y los versículos de cada estrofa comienzan con la misma letra que el alfabeto. Se canta y exalta la *Ley* juntamente con la *Escritura*.

Desde la *alef* hasta la *tau* el autor recita y ama la Ley, que en cada una de las 22 estrofas es recordada con ocho sinónimos: *testimonio, preceptos, voluntades, mandato, promesa, juicio, camino*. Podría pensarse en una especie de

[3] P. Van IMSCHOOT, Théologie de l'Ancien Testament, tom. I, Desclée, Tournai (Belg.) 1954, p. 205.

personificación de la *Ley escrita*, si no fuera porque los diversos sustantivos que indican la Ley van acompañados de un posesivo: *Tu* ley, *Tu* palabra, *Tus* mandamientos... En todo caso, en determinados momentos, la ley pasa a ocupar el lugar de Dios; es alabada por sí misma: aquel «No me ocultes tus mandamientos» del V. 19 recalca la expresión clásica: «No me ocultes Tu Rostro» (*Sal* 27, 9; 44, 25); en el v. 24 los «dictámenes» están personificados: «Tus dictámenes hacen mis delicias, personas de buen consejo»(literal); la Ley es por sí misma capaz de *milagros*, de *maravillas* (vv. 18.27.129).

El salmista tiene, por lo tanto, frente a sí el *libro de la Torah*, pero no como algo impersonal. El salmista dialoga con Dios mismo que habla y se revela en la Torah; el salmista profesa la *Ley* escrita como *Palabra de Dios*.

2. *Los libros de los profetas*

El profeta de Israel es esencialmente el que comunica al pueblo un mensaje de parte de Dios, como lo ponen de manifiesto las *fórmulas proféticas*:[4] «Vino sobre mí la palabra del Señor», «la palabra del Señor que recibió el profeta...», «Escuchad la palabra del Señor», «Así habla el Señor», «Oráculo del Señor». El profeta es «la boca de Dios» (Jer 15, 19), es «el hombre de Dios» (1 *Sm* 2, 27), de manera que no se distingue entre la palabra de Dios y la del profeta: «Los israelitas no quieren escuchar*te*, porque no quieren escuchar*me*» (*Ez* 3, 7); «Yo os envié a mis siervos, los profetas, siempre y sin tardanza, pero ellos no *me* escucharon y no *me* prestaron oído»(*Jr* 7, 25-26).

Cuando los oráculos de los profetas se ponen por escrito, a veces por el mismo profeta (cfr *Is* 8, 16; 30, 8; *Ha* 2, 2; *Jr* 36, 4.32; 45, 1; 51, 60), el libro de las profecías llega consecuentemente a participar de la transcendencia del mensaje oral: puede ser llamado *El libro del Señor*, que en *Is* 34, 16 designa probablemente una primera recopilación de los oráculos del profeta.

A este respecto hay dos textos particularmente significativos:

a. El rollo de Jeremías quemado (*Jr* 36)

El Señor ordena a Jeremías que escriba en un rollo los oráculos pronunciados hasta entonces. Se los dicta a su secretario Baruc, quien va a leerlos públicamente en el Templo de Jerusalén. El impío rey Joaquín, advertido, mandó secuestrar el rollo y sentado en el palacio de invierno frente al brasero encendido, empezó a rasgar con un estilete de escriba todo el rollo, quemándolo trozo a trozo. Las palabras escritas por Jeremías son «palabras del Señor» (vv. 6.8.11); la destrucción del rollo por parte del rey es interpretada por el profeta como un delito contra la palabra de Dios, que se va a sumar a las iniquidades precedentes (vv. 27-31) por las cuales el profeta preanunció la invasión babilónica. El rollo vuelve a ser escrito (v. 32): la palabra escrita por el profeta, por ser Palabra de Dios, no debe permitirse que se pierda.

[4] Cfr. KL. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, München 1964[2].

b. El rollo comido (Ez 2, 3-3, 11)

Es conveniente que el lector ponga en parangón la vocación de Ezequiel con la análoga de Jeremías (*Jr* 1). Jeremías ve acercarse al Señor quien «extiende la mano, le toca la boca y le dice: He aquí que pongo *mis palabras* en tu boca»(*Jr* 1, 9). Jeremías es llamado por Dios «mi boca»(*Jr* 15, 19).

En Ezequiel, en cambio, leemos: «Yo miré y he aquí que una mano extendida hacia mí tenía un *rollo*. Lo desenrolló delante de mí; estaba escrito por dentro y por fuera... Me dijo: Hijo del hombre, come esto que tienes delante, come este rollo, después ve y habla a la casa de Israel... Yo lo comí y fue para mi boca dulce como la miel. Después él me dijo: Hijo del hombre, vé, acércate a los israelitas y refiéreles *mis palabras*...» (*Ez* 2, 9-3, 4). El rollo comido por Ezequiel es un signo inequívoco de hasta qué punto estaba enraizado en aquel tiempo el convencimiento de que no sólo el oráculo del profeta, sino también el libro —el oráculo escrito—era Palabra de Dios. [5]

Así resulta lógico a todas luces que la tradición judía haya puesto a los diversos libros de los profetas el título: «Palabra de Dios dirigida a...» *Oseas* (1, 1), *Jeremías* (1, 1-2); *Miqueas* (1, 1), *Joel*(1, 1), *Sofonías* (1, 1). Este título establece una igualdad entre la palabra escrita del profeta y la Palabra de Dios. Con la fijación por escrito, el poder de la Palabra divina de los profetas, fue en cierto modo atrapada y hecha eficaz para los hombres de todos los tiempos. Isaías ve dentro de esta perspectiva la necesidad de poner por escrito su profecía: después de haber dirigido inútilmente la Palabra de Dios a los hombres de su tiempo, vuelve a casa a escribir su relato «para que quede para el futuro como testimonio perenne» (Is 30, 8).

3. *La literatura sapiencial*

Hacia finales del s. II a.C., junto a la *torah* y a los *Profetas*, [6] se menciona un tercer grupo de libros, considerados igualmente importantes para la formación espiritual y moral de Israel, que el traductor griego del libro del *Sirácida* (o *Eclesiástico*), en su Prólogo, los designa simplemente con el título genérico: *los otros escritos sucesivos* (vv. 1-2), *los otros libros de nuestros Padres* (vvv. 8-9).

Este tercer grupo comprende textos de carácter muy diverso (ver cap. 5), pero el género literario que prevalece es el *género sapiencial*, en el que pueden

5 Cfr H. HAAG, o.c., p. 412.

6 Por lo que concierne a los llamados «libros históricos», es decir, a la «historia deuteronomística», que comprende Jos, Jue, 1 y 2 Sam, 1 y 2 Re (véase cap. 5), es significativo que la tradición judaica los considere en el conjunto de «los profetas», calificándolos de «Profetas anteriores». La historia está ahí interpretada y narrada como el lugar y el tiempo en los que Dios se ha revelado, actuado, hablado, castigado, salvado. Por eso, más que de libros «históricos», se trata de libros «proféticos»: testimonio, por una parte, de la intervención de Dios, y, por otra, de la fe y de la esperanza de un pueblo llamado por Dios a una misión en medio de todos los demás pueblos. En ellos se fue condensando la misma *Palabra de Dios*, creadora de historia, para que la Palabra de Dios *escrita* sirviera de amaestramiento a las futuras generaciones.

agruparse —en medio de su diversidad— *Job*, muchos *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Eclesiástico* y *Sabiduría*.

No es éste el lugar oportuno para afrontar el complejo problema de la Sabiduría en Israel y el de su género literario. [7] Bastará recordar que la Sabiduría en Israel antes del exilio, lo mismo que en todo el Próximo Oriente, es ante todo *ciencia de la vida*, es decir, aquella que «observa atentamente los sucesos del mundo; escruta la multiplicidad del mundo fenoménico; interroga la experiencia propia y la de los demás a fin de recavar las leyes y los efectos constantes cuyo conocimiento resulta de gran utilidad para el planteamiento de la vida [8]. En resumen, constituye una especie de *filosofía perenne* aplicada a la existencia, insuperable arte humano de pilotar la vida: se halla sobre todo en las partes más antiguas de los Proverbios (10, 1-22; 16, 25-29) y en algunos *Salmos* sapienciales.

Mas esta sabiduría totalmente humana pronto va a recibir un doble ataque: el desengaño procedente de los hechos (no existe, por ejemplo, una correspondencia permanente entre un determinado comportamiento y una cierta condición de vida: véase *Job* y el *Eclesiastés*), y otro ataque aún más radical proveniente de la revelación profética y de la trágica experiencia de la historia de Israel. El exilio obliga asimismo a la Sabiduría a dar un salto cualitativo: no ya una especie de revelación «horizontal» *paralela* a la fe en Yahvé, sino una sabiduría en *estrecha relación* con la fe en Yahvé que encuentra en el lenguaje de la sabiduría una nueva formulación; no ya el individuo como tal al margen de sus condicionamientos históricos, sino el israelita como miembro del pueblo elegido por Dios comprometido en una historia de salvación, que se hace ella misma objeto de reflexión sapiencial (cfr *Sir* 44, 1-50, 26).

La sabiduría recibe así una impronta específicamente israelita. Se convierte en la *Sabiduría de Dios* (en la literatura sapiencial tardía se nombra a Dios más frecuentemente que en los escritos más antiguos), y este Dios es cada vez más claramente el Dios de Israel, el Dios de la Alianza (cfr *Sir* 50, 17-22), que es el mismo Dios de la creación (cfr Sab 10, 1-11, 1). Ella (la Sabiduría) es la primogénita de toda criatura de Dios: lo mismo que la Palabra de Dios, asiste a la creación del mundo, recreándose delante de Dios y entre los hijos de los hombres (cfr *Pr* 8). Es maestra en las plazas y en las calles (cfr *Pr* 1, 20 ss), busca una morada entre los hombres (cfr *Sir* 24, 7), pero sólo en Israel encuentra su morada (cfr *Sir* 24, 8 ss) y a partir de Israel se dará a conocer a todo el mundo (cfr Sab 8).

En adelante ya están colocadas las premisas para una teología definitiva de la Sabiduría. Se la identifica con la *Torah* (cfr *Sir* 24, 22; Bar 4, 1), con la misma *palabra de los Profetas* (cfr *Sir* 24, 31, *Sab* 9, 17); y llega a equipararse con la *Palabra de Dios* (cfr *Pr* 1, 20-23). Los sabios de Israel prolongan de alguna manera la herencia profética, en un momento en que la voz de los profetas ha dejado de sonar. Se alimentan de la teología de la *Torah* y de los profetas (a los cuales se refieren cada vez con mayor frecuencia: ¡el libro de la Sabiduría

[7] Cfr. G. VON RAD, La Sabiduría en Israel, Fax, Madrid, 1973. G. ZIENER, La Sapienza dell'antico Oriente come scienza della vita. Nuova comprensione e critica della Sapienza in Israele, en AA.VV., Parola e Messaggio, Introduzione teologica e critica ai problemi dell'AT, pp. 413-434.

[8] G. ZIENER, o.c., p. 413.

tiene pocos versículos que no hagan referencia a escritos bíblicos más antiguos!) la aplican a las nuevas situaciones, profundizan en su significado. La sabiduría se convierte, al lado de la palabra profética y de la Ley de Dios, en una *nueva forma de Revelación*, acogida por Israel con la misma autoridad que los antiguos escritos.

4. *Los Libros Sagrados*

a. Para el judaísmo bíblico y extrabíblico

De esta manera se va formando en el Israel post-exílico el convencimiento de poseer una recopilación de *Los Libros (ta biblia*: 2 Mac 2, 13). Los *Libros sagrados (ta biblia ta hagia*: 1 Mac 12, 9), o simplemente *El Libro sagrado* (he hiera biblos: 2 Mac 8, 23).

La fe del judaísmo en esta colección de libros, muy distintos de otros libros y llamados precisamente «libros sagrados», está tan enraizada que, según *Mishná (Jadajim* 3, 5c) «todas las Escrituras vuelven impuras las manos», por ser «escritos sagrados» (*Kitbe ha-qodesh*); por el mismo motivo es lícito salvar de un incendio en día de sábado a «todas las sagradas escrituras» (Sabbat 16, 1). Flavio Josefo y Filón de Alejandría llaman a los escritos bíblicos, y no sólo al Pentateuco, «los libros sagrados» (ai ierai bibloi), «las sagradas escrituras» (ta hiera grammata). [9]

b. Para Jesús y para la Iglesia primitiva

Jesús y la Iglesia primitiva han hecho propia la concepción que de los libros del AT tenía la Sinagoga.

—Con un sencillo: «está escrito» (*gegraptai*), es decir, citando un pasaje del AT, Jesús cierra cualquier discusión (Mt 4, 4-10), o reclama una autoridad indiscutible (*Mt* 21, 13). La Escritura, juntamente con su Padre, con sus milagros y el Bautista, dan testimonio de la persona y de la obra de Jesús (*Jn* 5, 31-40). Para Jesús, «la Palabra de Dios»(escrita) no puede ser anulada (*Jn* 10, 35).

—La fórmula «A fin de que se cumpliese la Escritura» (u otras semejantes) usada por los evangelistas (*Jn* 19, 28 etc.) y por Pedro (*Hch* 1, 16); las discusiones de Pablo con los judíos sobre la base de la Escritura (*Hch* 17, 2 ss) «para ver si las cosas eran realmente así» (*Hch* 17, 11): son todas ellas señales de su convicción de que los escritos del AT constituyen una realidad irrefutable a la que nadie puede sustraerse. Para Pablo «los escritos sagrados» del AT (*Rom* 1, 2) son el medio por el que nos llega el consuelo y la esperanza provenientes de Dios (*Rom* 15, 4 ss); nos revelan el plan divino de la salvación (*Rom* 16, 25 ss); nos anuncian a Cristo (1 *Cor* 15, 3; *Rom* 1, 2); son la voz de Dios» (*Rom* 11,4).

—Particularmente es digna de atención la fórmula, frecuente en los escritos del NT y con referencia al AT: «Dice la Escritura»(*Legei he graphé*). En el empleo helénico del vergo *legein* (= decir), jamás se usa en relación con la expresión

[9] Filón, De vita Mos. I, 23 y II, 290; Fl. Josefo, Ant. Iud. 20, 12, 1; cfr. A. M. DINOLA, La Bibbia nel Giudaismo, voz *Bibbia*, en ER, vol. 1, cols. 1107 ss.

escrita del pensamiento; su uso se limita siempre a la expresión hablada [10]. El neologismo del griego del NT, traducción de la expresión judía ha-katub (*la Escritura* dice), combina dos conceptos antitéticos: palabra oral y palabra escrita. «La Escritura es por lo tanto a un mismo tiempo palabra oral y escrita. El Dios viviente habla, y su palabra, una vez pronunciada, se hace escritura para ser oída por los hombres de todos los tiempos» [11].

B) NUEVO TESTAMENTO

En el NT asistimos al mismo fenómeno que hemos hallado en la conciencia del antiguo Israel. No solamente se da el paso espontáneo de la palabra hablada a la palabra escrita, sino que esta última asume el mismo valor, la misma autoridad vinculante que la predicación oral. Así, dado que ya existe la *Escritura* del AT que es Palabra de Dios, la memoria escrita del Nuevo Israel va a completar las antiguas Escrituras, participando de su misma autoridad divina.

Verifiquemos este asunto por medio de los Evangelios y los escritos apostólicos.

1. *Los Evangelios*

a. Jesús es la Revelación definitiva de Dios

Jesús habla con una seguridad inaudita. De la crítica, realmente severísima, que se ha llevado a cabo acerca de «Jesús y la conciencia de la propia misión» sobre la base de «ipsissima verba Jesu», un dato aparece con toda certeza: Jesús tuvo una conciencia clara de ser el portador definitivo de la Revelación y de la salvación, y como tal habló y actuó. El es el comienzo de una nueva tradición (véase cap. 4, 3 a).

Realmente, como hemos dicho más arriba, Jesús cita el AT y reconoce su autoridad; pero es que además se pone incluso por encima de él. Jesús dice de sí mismo: «Aquí está uno que es más grande que el Templo» (*Mt* 12, 6), «quien es más que Jonás» (*Mt* 12, 41), «quien es más que Salomón»(*Mt* 12, 42). Por si esto no basta, frente a la ley mosaica, base y fundamento de todo el hebraismo, se atrevió a oponer su más alta autoridad: «Habéis oído que se dijo... *¡Mas yo os digo!*». A propósito de las seis antítesis del Sermón del Monte (*Mt* 5, 22, 48), J. Jeremías escribe: «Quien pronuncia el *ego de lego hymin* (= *pero yo os digo*) de la antítesis, se presenta no sólo como el legítimo intérprete de la Torah (...) sino que tiene la audacia, única y revolucionaria de colocarse en contraste con la Torah». [12].

Asimismo «no tiene paralelo en el ambiente de Jesús, y por lo tanto resulta sorprendente para sus contemporáneos, el *ego* (= *yo*) unido a una conciencia de que está hablando con autoridad (cfr *Mc* 1, 27), usado imperativamente en

[10] Cfr. GLNT, vol. VI, cols. 205-209.

[11] H. HAAG, o.c., p. 419.

[12] Cfr. J. JEREMIAS, Teología del NT, Sígueme, Salamanca, 1977, I, La predicación de Jesús, pp. 291-296.

las curaciones (*Mc* 9, 25; 2, 11), en las palabras con las que envía a la misión (*Mt* 10, 16) y en las expresiones de consuelo (*Lc* 22, 52). Este *Ego* va unido al *Amen* y por eso habla con completa autoridad (...), sostiene que en el juicio final la salvación se decide en función de su reconocimiento (*Mt* 10, 32 ss y paralelos)». [13]

Ningún maestro de la ley habla de esta forma: se limita a explicar lo que Dios ha dicho en los tiempos antiguos; Jesús habla «como quien tiene autoridad y no como los escribas»(*Mc* 1, 22). De esta manera no ha hablado nunca ningún profeta: ellos no hacían más que transmitir la Palabra de Dios, diciendo: «Así dice Dios...». La Palabra de Dios no es algo que le viene a Jesús desde fuera, como sorprendiéndole, tal como sucedía a los profetas. Aquel: «Pero yo os digo» pone de manifiesto que su misión reveladora se funda sobre una clara identidad bien definida entre la persona de Jesús y la Palabra de Dios. Así puede hablar únicamente quien afirma de Sí, en virtud de su propia autoridad, que anuncia de manera definitiva la voluntad de Dios.

Por lo tanto, cuando la Iglesia primitiva ve en Jesús el «Sí a todas las promesas de Dios» (2 *Cor* 1, 20), la última y definitiva Palabra de Dios a los hombres (*Hb* 1, 1-2), más aún, «la Palabra de Dios que se ha hecho carne y que ha plantado su tienda entre los hombres» (*Jn* 1, 14), ciertamente no está cometiendo ninguna extrapolación. Se trata únicamente de una formulación perfectamente coherente con lo que ya existía en la conciencia mesiánica de Jesús y que El mismo había ya manifestado.

b. Los Evangelios son Palabra de Dios

Cuando la predicación *de Jesús* y su obra de salvación, «todo aquello que Jesús hizo y enseñó hasta el día en que subió a los cielos« (Hch 1, 1-2) se convirtió en *palabra escrita* en los Evangelios, lo mismo que sucedió de forma espontánea con el AT, saltó en la Iglesia primitiva, de manera cuasi automática, la conciencia de poseer, encarnada en un libro, la definitiva Palabra de Dios que en la persona de Jesucristo se había hecho presente. «El anuncio de la Buena Nueva (Evangelio) del Mesías Jesús» (*Hch* 5, 42) que «es poder de Dios para la salvación de cuantos creen» (*Rm* 1, 16), se convertía ahora en Evangelio escrito: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios...» (*Mc* 1, 1). La Iglesia apostólica pone junto a los escritos del AT, que ella considera —como lo hemos visto— «Las Sagradas Escrituras», algunos de sus escritos, comenzando por los Evangelios, porque tienen el mismo carácter divino que los primeros. Esto parece reflejarse en 1 *Tm* 5, 18, que cita de forma espontánea como *Escritura* un texto del AT y un dicho de Jesús sacado del Evangelio de S. Lucas: «Los presbíteros que desempeñan bien la presidencia sean tratados con doble honor, especialmente quienes se han fatigado en la predicación y en la enseñanza. Pues como dice la Escritura: No pondrás bozal al buey que trilla (*Dt* 25, 4), y el trabajador tiene derecho a su salario»(*Lc* 10, 7): (sobre este texto y su controvertida interpretación, véase cap. 13, nota 3).

[13] Ibid. p. 292.

2. *Los escritos apostólicos*

a. La predicación de los apóstoles

Los apóstoles, fortalecidos con la autoridad que emanaba de la misión que les fue encomendada por el Jesús histórico y por Cristo resucitado, anuncian el Evangelio de la salvación con clara conciencia de ser los mediadores humanos de la definitiva Palabra de Dios, revelada y realizada por Jesucristo.

Es «la Palabra de Dios» (*Hch* 4, 29, 31), «la Palabra del Señor Jesús» (*Hch* 8, 25) la que ellos predican por doquier «sin desfallecer» (*Hch 4, 31),* a judíos y gentiles. De esta Palabra ellos «dan servicio y testimonio» (*Hch* 6, 4; 8, 25); y la acción misionera de los apóstoles y de sus colaboradores, que consta, como la de Jesús, de acciones y palabras, provoca el crecimiento de la Iglesia, que S. Lucas describe en los Hechos sencillamente como «crecimiento de la Palabra» (*Hch* 6, 7; 12, 24; 14, 20).

De esta manera se realiza una importante integración de cuanto hemos dicho hasta el momento. Dios no solamente ha pronunciado en Cristo su Palabra última y definitiva. El también la pronuncia cuando Cristo es anunciado en la predicación apostólica: mejor aún, Dios continúa en la predicación apostólica proclamando Su Palabra, la misma que Dios pronunció en Cristo Jesús. Así es como Pablo puede escribir: «Por esto precisamente también nosotros damos gracias a Dios continuamente porque habiendo recibido de nosotros la palabra divina de la predicación la habéis escuchado, no como palabra de hombres, sino realmente, *como Palabra de Dios*, que obra en vosotros los creyentes» (1 *Ts* 2, 13).

b. Los escritos de los apóstoles

A través de Pablo, habla y actúa con poder Cristo Jesús (cfr 2 *Cor* 13, 3); la fe y la salvación no provienen sino de escuchar la palabra del apóstol (*Rm* 10, 17). Pero la misma autoridad vinculante es atribuida por Pablo a la *forma escrita* de la predicación: «Así pues, hermanos, manteneos firmes y ateneos rigurosamente a la tradición que habéis recibido sea de viva voz o por las cartas que os he escrito» (2 Ts 2, 15; cfr 1 *Tm* 1, 18; 4, 11). A la *Carta* de Pablo se debe obediencia (2 *Ts* 3, 14), como si hablase de viva voz; todos los creyentes de la comunidad deberán leerla (1 *Ts* 5, 27); a veces alguna de ellas está concebida como carta «circular», que debe ser transmitida a las comunidades vecinas (*Col* 4, 16).

Así pues, no es de maravillar que las cartas de Pablo se equiparen simplemente a los otros pasajes de la Sagrada Escritura: «Por eso, carísimos, en la espera de estos sucesos, tratad de manteneros sin mancha e irreprensibles delante de Dios, en paz. Considerard la magnanimidad de nuestro Señor como salvación, como también nuestro amado hermano Pablo os escribió, conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. Así lo manifiesta él en *todas sus cartas*, en las que trata estas cosas. En las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia y los ignorantes e incultos los tergiversan, *lo mismo que las demás Escrituras* para su propia perdición» (2 *P* 3, 14-16). Las cartas de S. Pablo y los escritos del AT están colocados, en la conciencia de la Iglesia primitiva, en el mismo plano: son «Sagrada Escritura».

Lo mismo hará el autor del Apocalipsis. Si él amenaza a quien se atreva añadir o quitar cualquier cosa a las palabras de su libro profético (*Ap* 22, 18-19), quiere decir que le atribuye la misma autoridad que se atribuía a los escritos de los antiguos profetas. También el Apocalipsis es Sagrada Escritura, a la que nada se puede añadir o quitar (cfr *Dt* 4, 2).

Conclusión.- Así pues, tanto para el antiguo como para el nuevo Israel las Sagradas Escrituras no sólo *contienen* la Palabra de Dios, aquella Palabra que Dios en diversos momentos y modos dirigió a los hombres mediante sus mensajeros, el último de los cuales fue su Hijo Jesucristo (cfr *Hb* 1, 1-2), sino que *son* ellas mismas *Palabra de Dios*: «Dios hablaba y continúa hablando y obrando en un eterno presente, *por medio del libro*»[14].

[14] A. MARANGON, o.c., p. 44.

Capítulo 9

LA INSPIRACION DE LA SAGRADA ESCRITURA [1]

Hemos visto que para el antiguo y nuevo Israel era Palabra de Dios no sólo la realidad de la Revelación en hechos y palabras, sino también su noticia escrita, es decir, la Biblia.

Ahora queremos verificar la misma conciencia en la confrontación del Libro Sagrado, partiendo de otro punto de vista paralelo al anterior, si bien íntimamente vinculado con él, ya que —en última instancia— constituye su fundamento. Se trata del *carisma de la Inspiración bíblica*, que el Concilio Vaticano II pone como base de la ecuación «Biblia = Palabra de Dios»: «De hecho la Sagrada Escritura es Palabra de Dios, en cuanto que ha sido escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo» (DV 9).

El carisma de la inspiración bíblica ha encontrado su *plena* y *explícita* formulación únicamente en los escritos más recientes del NT, como veremos. Esto no debe sorprendernos, ya que la reflexión sobre la naturaleza de un hecho sigue siempre a la afirmación del mismo. Israel era consciente de que poseía la realidad de la Palabra de Dios, hecha libro; pero no decía todavía claramente en virtud de qué acción divina se realizó la encarnación de la Palabra de Dios en un Libro. Para responder a esta pregunta, el NT recoge la expresión veterotestamentaria de *acción del Espíritu Santo* (cfr 2 *P* 1, 21) e introduce la expresión más técnica de la Escritura *inspirada por Dios* (2 *Tm* 3, 17), tomándola del mundo helénico, pero sin darle el significado griego de inspiración mántica (véase cap. 10, 1).

El tiempo de la Iglesia apostólica, que es el «tiempo del Espíritu Santo» y de su explosión, favorece la reflexión sobre la inspiración bíblica. [2] Los cristianos viviendo en el nuevo contexto del Espíritu del Señor resucitado, pueden decir: «Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu del Señor para conocer todo aquello que Dios nos ha dado» (1 *Cor* 2, 12). El «velo» que impedía ver ha caído (cfr 2 *Cor* 3, 12-18); el pasado bíblico revela ahora clara-

[1] *Bibliografía*

Además de las aportaciones de H. HAAG y A. MARANGON citados en la nota 1 del cap. 8: L. ALONSO SCHÖKEL, La Palabra inspirada, Herder, Barcelona, pp. 13-17; 77-99. P. BENOIT, obras citadas en la nota 5; R. CAVEDO, Libro Sacro, NDT 753-778; H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWIZER, *Pneuma, Pneumatikos y Theopneustos*, en GLNT, vol. X, cols. 767-1108; C.M. MARTINI - P. BONATTI, Il Messaggio della salvezza, vol. 1, Introduzione generale, pp. 9-39; A. MILANO, Spirito Santo, en NDT 1533-1545.

[2] Cfr. C. MESTERS, La parola dietro le parole, pp. 184-188.

mente el futuro que significaba, es decir, a Cristo, y esto sucede «en virtud de la acción del Espíritu del Señor» resucitado. Así se llega a afirmar que en los profetas del AT estaba presente y actuaba el mismo «Espíritu de Cristo» (cfr 1 *P* 1, 10-12) que ahora obra en los creyentes. Dentro de este contexto es donde la reflexión de fe sobre los libros sagrados realiza su último paso. A la luz del Señor resucitado, viviente en medio de los cristianos como «Espíritu», la Biblia revela ahora no solamente su valor de camino único que conduce a Cristo, sino también su origen: el Espíritu de Dios, que es el mismo Espíritu del Señor resucitado.

1. El poderoso y libérrimo Espíritu de Dios

La categoría «Inspiración» nos remite a aquella originaria de «el Espíritu de Dios», título privilegiado que el AT atribuye al poder de Dios en acción, para subrayar su fuerza creadora y promotora, su misteriosidad, su imprevisibilidad, su incesante novedad.

Sensible e inasible al mismo tiempo, invisible pero poderoso, henchido de energía como el viento de la tempestad, vital como el aire que respiramos, subyugador y leve, inatrapable mientras te atrapa: Así es como los hombres del AT imaginaron la misteriosa acción del «Espíritu de Dios». L. Alonso Schökel lo describe en los siguientes términos: «El Espíritu es un viento divino (*Gn* 1, 2), es una fuerza elemental: el Espíritu se cernía sobre el abismo al comienzo de la creación, el espíritu invadía tumultoso al héroe Sansón y le empujaba a las hazañas salvadoras de su pueblo (*Jue* 13, 25), el espíritu convergía de los cuatro puntos cardinales y vivificaba los huesos áridos que Ezequiel, el profeta, contemplaba (*Ez* 37, 9); el Espíritu también era un aliento de Dios que vivificaba a Adán y una brisa suave que enjugaba la angustia de Elías (1 *R* 19, 12), y un cuadruple viento dócil, que se posa sobre el retoño de Jessé (*Is* 11, 1-2); el Espíritu es un viento huracanado y lenguas de fuego el día de Pentecostés (*Hch* 2) y es apuntador en voz baja de la invocación «Padre» (Gal 4, 6; Rom 8, 15), y es derrochador de dones y carismas polícromos en la primitiva Iglesia y en todos los tiempos de la Iglesia (1 Cor 12, 4-11). Así tenemos que pensar el Espíritu: fuerte y libérrimo, activo y múltiple, presente e invisible. Y en este contexto dinámico y abierto tenemos que pensar la inspiración de los libros sagrados». [3].

Ahora bien, al analizar debidamente los entornos bíblicos de la presencia del Espíritu de Dios, destaca una constante a través de ininterrumpida y multiforme actividad: Dios, mediante Su Espíritu, inviste lo humano y lo proyecta más allá de sí mismo, lo promueve, lo consagra, lo hace sacramento —o signo e instrumento— de lo divino.

El «Espíritu de Dios» (*Gn* 1, 2) se puso a aletear sobre las aguas del caos primordial, y todo la creación comenzó progresivamente a tomar un aspecto ordenado. Dios «sopló con su Espíritu (*Ex* 15, 10) y se abrió al instante para Israel el paso de la esclavitud a la libertad. Dios «manda su Espíritu»(Sal 104, 30) y se renueva la faz de la tierra. Dios «hace entrar su Espíritu» (*Ez* 37, 14) en un montón de huesos áridos, y el pueblo de Israel recobra la esperanza, revive,

[3] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 14.

vuelve a morar en su tierra. El hombre tiene necesidad de ser regenerado, y es el Espíritu de Dios el que le da un nuevo origen, lo regenera, le devuelve el ser y le hace capaz de obrar, de hablar en términos de absoluta novedad (cfr *Jn* 3, 5-8; *Gal* 4, 4-7; 5, 16-23; *Rm* 8, 14-17). Sopla el Espíritu de Pentecostés cristiano (*Hch* 2) y se desencadena la más original de las revoluciones: la confusión de Babilonia (*Gn* 11, 1-9) se invierte, la Palabra resuena con absoluta franqueza y la fe se apodera de muchos, la Iglesia se edifica en comunión de fe y de amor (*Koinonía*), el mundo se abre a la salvación.

En realidad, después de la creación y sobre todo después del pecado, la humanidad, la existencia y la historia se encuentran como la arcilla en manos del alfarero, lo mismo que un material inerte que espera ser promovido a la vida y a una vida superior, recibir un sentido, superarse, transcenderse hasta poder transparentar lo divino, permitir incluso que lo divino pudiera manifestarse, revelarse, comunicarse.

Aquí es donde radica el misterio de la «inspiración», es decir, de la presencia y de la acción del Espíritu de Dios, que penetra el mundo entero de la historia y de la revelación bíblico-cristiana, y constituye el contexto inseparable de la inspiración bíblica propiamente dicha. «Nuestra idea de la inspiración debe ser amplia, para poder acoger todos los casos y formas concretas de la obra inspirada, ya que no podemos arrogarnos el derecho de trazar fronteras al Espíritu». [4]

2. El Espíritu de Dios en la Revelación en acontecimientos y palabras

En el contexto general de la multiforme acción del Espíritu de Dios, adquiere especial relieve para la inspiración bíblica la presencia activa y eficaz del Espíritu en los protagonistas carismáticos de la historia de la salvación y en sus intérpretes auténticos que fueron los profetas. Fue el P. Benoit el que resaltó esta prehistoria de la acción del Espíritu de Dios, que tiene como finalidad primordial la de *hacer actuar y hacer hablar* a algunos hombres en nombre de Dios, y que prepara y da razón de la acción del Espíritu —totalmente singular— sobre aquellos que han consignado por escrito en los libros sagrados la Revelación «en acontecimientos y palabras».

Por medio de diversas imágenes concretas y dinámicas, como: el Espíritu «está en el inspirado» o «sobre» él, «reposa sobre» él, «desciende sobre» él, «viene» a él, lo «cubre», etc., que han preparado el término técnico de «inspiración», el AT y el NT expresan la idea del potente Espíritu de Dios, que impulsa al carismático a obrar y hablar en nombre de Dios.

a. *Antiguo Testamento*

«Muchas veces el Espíritu se apodera de un hombre para hacer que cumpla acciones que estructuran la historia del pueblo elegido. Es el Espíritu el que enco-

[4] Ibid, p. 77.

[5] P. BENOIT, ha expresado en varias ocasiones su teología sobre la inspiración: en *Initiation Biblique*, Desclée, Paris, 1954³, pp. 35 ss; *Les analogies de l'Inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes*, en RB 70 (1963) 321-370 (tr. it., *Rivelazione e ispirazione*, Paideia, Brescia 1966); *Ispirazione e rivelazione*, Conc. 4 (1965) 15-33.

mienda a Moisés y a los Ancianos la misión de «cargar con la responsabilidad del pueblo»en la marcha del Exodo (*Nm* 11, 17-25; cfr *Is* 63, 11-13), el que habita en Josué mientras conquista la Tierra prometida (*Nm* 27, 18), el que anima a Gedeón (*Jue* 6, 34), a Jefté (*Jue* 11, 29), a Sansón (*Jue* 14, 6-19; 15, 14) en sus arriesgadas empresas por liberar al oprimido Israel. Es el Espíritu el que, después de haber estimulado a Saúl (1 *Sam* 10, 6-10; 11, 6) y haberlo a continuación abandonado (1 *Sam* 16, 14), «desciende sobre» David con ocasión de la unción real (1 *Sam* 16, 13) en espera de que descienda en plenitud sobre el pimpollo de la estirpe de Jessé, el rey Mesías, quien gobernará el pueblo de Dios en justicia y paz (*Is* 11, 1 ss; 42, 1 ss; 61, 1 ss). ¿No puede hablarse en cada uno de estos casos de una especie de *inspiración «pastoral»*, que dirige a los «pastores» del pueblo elegido, y por su medio la historia santa en la que se va preparando la salvación mesiánica?

«Mas el Espíritu no sólo impulsa a la acción, sino también hace hablar. Realmente es necesario que el pueblo comprenda la Palabra que le explica las obras de Dios, que le revela las intenciones y llamadas de su corazón divino, le prescribe sus mandamientos. Los profetas son los mensajeros que transmiten esta Palabra a los oídos del pueblo; para esto precisamente han sido animados por el Espíritu. Es el Espíritu el que reposa sobre Ezequiel y le hace hablar (*Ez* 11, 5). Quien pone la Palabra de Dios en la boca de Isaías y en la de sus sucesores (*Is* 59, 21), el que llena a Miqueas de fuerza, de justicia y valor (*Mi* 3, 8), quien hace decir al profeta: «Ahora el Señor Dios me ha enviado junto con su Espíritu» (Is 48, 16). Oseas es un «hombre del Espíritu» (*Os* 9, 7). El ministerio de los profetas es obra del Espíritu (*Ne* 9, 30; *Zc* 7, 12). Por medio de estos elegidos se va preparando la era mesiánica en la que el Espíritu se derramará sobre todos (*Jl* 3, 1-2); efusión que S. Pedro ve realizada el día de Pentecostés (*Hch* 2, 16 ss). Este don de la Palabra, que acompaña y comenta el de la acción, ¿no podría entenderse como otro aspecto de la *inspiración*, que podría llamarse «oral» u «oratoria» y que acompaña y completa la inspiración «pastoral»? [6].

b. *Nuevo Testamento*

«Una y otra inspiración, es decir, pastoral y profética, continuarán y hallarán su cumplimiento en el tiempo de la plenitud de la Revelación en Cristo. Jesús no manda a sus apóstoles escribir libros, sino predicar el Evangelio y fundar la Iglesia. De nuevo es el Espíritu el que dirige a estos nuevos Pastores y Profetas que son los Apóstoles. Es el Espíritu el que guía la acción misionera de Felipe (*Hch* 8, 29-29), de Pedro (*Hch* 10, 19 ss; 11, 12), de Pablo (*Hch* 13, 2-4; 16, 6 ss) y «el que establece guías para pastorear a la Iglesia de Dios» (*Hch* 21, 28). Es el Espíritu quien, según la promesa de Jesús, (*Mt* 10, 19 ss) sugiere a los Apóstoles las palabras de conquista y de defensa de la fe (*Hch* 2, 4; 4, 8; 13, 9). Es el Espíritu el que por medio de los «carismas» otorga a los cristianos los diversos dones de la acción y de la palabra que construyen la comunidad (1 Cor 12, 4-11). Tanto en la nueva como en la antigua economía —pero nunca nueva en el sentido pleno— el Espíritu inspira las acciones y las palabras vivas que iluminan y guían al pueblo de Dios en su marcha hacia la salvación» [7].

[6] P. BENOIT, Ispirazione e rivelazione, p. 20 s.
[7] Ibid., p. 21 s.

Las dos pistas sobre las que hemos seguido al Espíritu de Dios en la historia de la salvación proclamada e interpretada por los profetas, bien sea en el AT o en el NT, nos conducen a una conclusión muy precisa. La Revelación bíblica formada de «hechos y palabras íntimamente unidos» (véase cap. 3) tiene una raíz *pneumática*, disfruta de una «inspiración» que, aunque no sea todavía la inspiración propiamente dicha (la bíblica), se le acerca analógicamente, la anuncia y la prepara. Sólo en virtud de esta analógica «inspiración», la historia bíblica se hace «historia de salvación», «historia de Dios y de los hombres», y la palabra profética se convierte en «Palabra de Dios en lenguaje humano». Dentro de este contexto la presencia y la acción del Espíritu en los libros sagrados de la Biblia aparece como una consecuencia lógica de las premisas del Espíritu en la historia y en la Palabra. ¡La Biblia es el momento privilegiado de la conservación y de la transmisión de la Revelación! El Espíritu de Dios no podía quedar cruzado de brazos en el momento definitivo y transcendental en el que toda la *historia* de la salvación *reveladora* del plan de Dios era encomendada a la *memoria escrita*, de modo que pudiera alcanzar, por el Libro sagrado, a los hombres de todos los tiempos con el fin de formar el pueblo de Dios.

3. La Sagrada Escritura está inspirada por Dios

La íntima conexión entre Espíritu de Dios y Palabra de Dios escrita aparece en embrión ya en algunos textos del AT. Según Is 34, 16, en el «libro de Yahvé» —o sea en la palabra profética escrita— actúan la boca y el Espíritu de Yahvé. En la oración penitencial de Nehemías, la palabra escrita de la Ley (Ne 9, 3) es atribuida al Espíritu de Dios (9,20). Lo mismo se afirma en *Ne* 9, 30 de la palabra de los profetas: «Tú los amaestrabas con tu Espíritu por boca de tus profetas». [8] Y en Zacarías 7, 12 se lee: «Ellos endurecieron su corazón como un diamante para no oir la Ley y las palabras que el Señor de los ejércitos les dirigía mediante su Espíritu por medio de los profetas del pasado».

El NT hereda del AT este mismo vínculo entre Palabra de Dios incluso escrita y el Espíritu de Dios, y lo aplica expresamente a los escritos de la antigua alianza. Se dice que «es necesario que se cumpla cuanto el Espíritu Santo ha predicho en la Escritura por boca de David» (*Hch* 1, 16) y que «Dios por medio del Espíritu habló por boca de David» (*Hch* 4, 25). Se introducen las palabras de un Salmo con la siguiente expresión: «Como dice el Espíritu Santo» (*Hb* 3, 7). El mismo Jesús cita un Salmo con la fórmula: «El mismo David, movido por el Espíritu Santo, dijo...» (*Mc* 12, 36; cfr *Mt* 22, 43). Y Pedro, en un texto que ya hemos aducido, hablando de los profetas, los cuales preanunciaron la gracia de la salvación reservada a los creyentes en Cristo, afirma que el Espíritu de Dios que actúa por la palabra de los profetas no es otro que el mismo Espíritu de Cristo (cfr 1 *P* 1, 10-12).

Veamos ahora los textos clásicos del NT, en los cuales se habla expresamente de la acción del Espíritu Santo en la Palabra escrita, o sea en los Libros sagrados de la Biblia. Se trata de dos escritos «protocatólicos» (véase cap. 14): la 2

[8] La versión CEI dice: «...Por medio de tu Espíritu y por boca de los profetas»; pero la «y» no figura en el texto hebreo.

de *Pedro*, tal vez el último escrito del NT, y la 2 *Timoteo*, una de las «cartas pastorales», redactadas probablemente por un discípulo de Pablo en el último decenio del s. I d. C. (véase cap. 5).

a. 2 *Pedro* 1, 16-21

Ante la tardanza de la Parusía, que constituía un problema para los cristianos (cfr 3, 1 ss), el autor de la carta recurre ante todo a la fe cristiana sobre la venida gloriosa de Cristo, apoyándola con dos argumentos. La transfiguración gloriosa de Jesús en el monte (*Mc* 9, 2-10 y paralelos) muestra que Jesús posee ya las cualidades esenciales que se manifestarán en la Parusía; por otra parte, las palabras de los profetas que preanunciaban la gloria del Mesías tendrán un cumplimiento cierto y definitivo, ya que en los profetas actuaba el Espíritu de Dios y el mismo Dios hablaba por su boca. Transcribo el texto entero:

«Porque no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su majestad. El recibió de Dios Padre el honor y la gloria cuando de la magnífica gloria se hizo oir aquella voz que decía: «Este es mi hijo muy amado en quien tengo mis complacencias». Y esta voz bajada del cielo la oímos, los que con El estábamos en el monte santo. Y tenemos aún algo más firme, a saber: la palabra profética a la cual hacéis muy bien en escuchar, como a lámpara que luce en lugar tenebroso, hasta que luzca el día, y el lucero se levante en vuestros corazones. Pues debéis saber ante todo que *ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación propia personal, ya que nunca ha sido proferida por humana voluntad, sino que movidos del Espíritu Santo hablaron aquellos hombres de parte de Dios*» (2 *P* 1, 16-21).

Digamos en seguida que aquí no se hace distinción entre profecía escrita y profecía oral, en lo que concierne a su carácter divino. De manera automática se pasa de la «profecía de la Escritura», es decir, de la «profecía escrita» del v. 20 a la «profecía-palabra de los profetas», es decir «profecía oral» del v. 21: las dos se las sitúa en el mismo plano y participan por igual del Espíritu de Dios. Por lo demás, únicamente la palabra profética escrita era la que los cristianos poseían y la única que podía ofrecerles una sólida confirmación (v. 19) del anuncio apostólico sobre la gloriosa venida del Señor Jesús (v. 16), ya entrevista y experimentada en el fugitivo instante de la transfiguración del monte (vv. 17-18). Tras aquel momento de luz y antes de que se levante el sol de la fulguración escatológica, la palabra de los profetas constituye para ellos la lámpara que brilla y los guía por el camino oscuro de la humana existencia (v. 19).

Ahora bien, de todas las profecías, sean orales o escritas, se dice que no provienen exclusivamente de la iniciativa humana del profeta (v. 21 a). Los profetas «hablaron de parte de Dios, ya que estaban movidos por el Espíritu Santo» (v. 21 b): no siguieron el impulso de su corazón o de su espíritu, sino el impulso del Espíritu Santo. Por consiguiente, sus profecías, en su aspecto externo, son solamente palabra humana, pero en su íntima naturaleza son Palabra de Dios. Dios habla por boca de los Profetas, ya que los Profetas son llevados interiormente por el Espíritu de Dios, es decir —por decirlo más técnicamente— son «inspirados por Dios». De ahí que la palabra de los profetas, que es Palabra de Dios, no tolere una interpretación «privada», arbitraria.

b. 2 *Timoteo* 3, 14-17

El apóstol Pablo, ante la invasión de falsos doctores «engañadores y engañados» al mismo tiempo (3, 13), los cuales encuentran fácilmente discípulos entre aquellos que «están siempre aprendiendo, sin llegar jamás al conocimiento de la verdad» (3, 6-7), exhorta a su discípulo Timoteo a permenecer fiel a cuanto le ha sido enseñado desde la infancia. La madre y la abuela (1, 5) y sobre todo Pablo, su último maestro, lo han educado sobre la base de las *Sagradas Escrituras*, las únicas que pueden instruirle al hombre acerca de la salvación:

«Pero tú permanece firme en aquello que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste y porque desde la infancia conoces las Letras Sagradas que pueden instruirte en orden a la salvación por la fe en Jesucristo. *Pues toda la Escritura está divinamente inspirada y es útil para enseñar, argüir, corregir, para educar en la justicia a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena*» (2 *Tm* 3, 14-17).

«Toda la Escritura es inspirada por Dios (*theopneustos*) y útil para enseñar...»: encontramos aquí —y es el único caso en el griego bíblico tanto del AT como del NT— el término técnico *theopneustos*, traducido como «inspirada por Dios» y aplicado a *pasa graphe*, que la versión de CEI traduce como «toda la Escritura». La traducción que suele hacerse de «toda Escritura» no cambia el sentido de la frase: la referencia es en todo caso a «las Sagradas Escrituras» de las que se habla en el v. 15. El adjetivo *theopneustos* puede ser considerado como un predicativo tal como lo hace la versión CEI («toda la *Escritura está inspirada por Dios*»), *o como un atributo* («*toda la Escritura, inspirada por Dios*, es útil para enseñar, convencer, etc...». En el segundo caso Pablo afirmaría *directamente* la eficacia de la Escritura sobre el lector creyente y sólo *indirectamente* la inspiración de la Escritura. Pero el valor del texto en favor de la inspiración bíblica no quedaría por ello debilitado, dado que la Escritura despliega su eficacia en favor de la vida del creyente precisamente porque está inspirada por Dios. Incluso en la afirmación indirecta se capta mejor un dato pacíficamente adquirido de la conciencia de la Iglesia apostólica.

Nos quedan por aclarar dos interrogantes que se desprenden del texto.

1) ¿Cuál es el sentido exacto de *theopneustos*?

Se trata, como ya dijimos, de un «hapax legómenon» en el griego bíblico; pero su significado *pasivo* (=*inspirada por Dios*) y no *activo* (= *inspirante de Dios, inspiradora de Dios*) está ampliamente confirmado, sea en el uso que de *theopneustos* hace el griego helenístico [9] sea en la concepción bíblica de Espíritu de Dios, según la cual Dios y su Espíritu actúan como sujetos de una inspiración en personas o realidades (véase supra, 1-2). Prescindiendo del problema de si la Biblia «inspirada por Dios»sea también «inspirante de Dios» (véase cap. 11, 7), existe pleno acuerdo entre las diversas confesiones cristianas sobre el significado pasivo de *theopneustos*. La «Traducción interconfesional en lengua vulgar» traduce: «Todo aquello que está escrito en la Biblia está inspirado por Dios y por lo tanto es útil para enseñar la verdad, etc.». La «traduction oecuménique

[9] Cfr. *Theopneustos*, en GLNT, vol. X, cols. 1104-1108.

de la Biblie» traduce: «Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, etc.».

De 2 *Tm* 3, 17 se desprende que la Escritura se concibe como una realidad viviente y eficaz para la salvación, y esto precisamente porque ha nacido del Espíritu de Dios. El hecho de convertirse en libro la Palabra de Dios se atribuye a la acción del *Pneuma* divino, lo mismo que la encarnación de la Palabra de Dios en la persona de Jesucristo es obra del mismo Espíritu Santo (cfr *Lc* 1, 35).

2) ¿De qué Sagrada Escritura se habla?

Directa y expresamente S. Pablo habla del AT, ya que se refiere a las «Sagradas Escrituras» que Timoteo ha conocido por su madre (v. 15), la cual «era judía creyente» (*Hch* 16, 1). Indirectamente, y por extensión, la fórmula «toda la Escritura» o «toda Escritura« del v. 16 podría referirse a todo libro que se conoce bajo el nombre de «Escritura» o «Sagradas Escrituras», en particular a aquellos escritos que, en el momento en que acaba de redactarse la 2 Timoteo, eran reconocidos como «inspirados« y por ello formaban parte de «la Escritura».

No se trata de una pura hipótesis, dado que 1 *Tm* 5, 17-18 (para la interpretación controvertida del pasaje véase cap. 13 n. 3) al parecer viene citado como *Escritura*, junto a un texto del Deuteronomio (*Dt* 25, 4), un dicho de Jesús que hoy figura en el Evangelio de *Lucas* (*Lc* 10, 7):

«Los presbiteros que ejercitan bien la presidencia sean tratados con doble honor, sobre todo aquellos que se fatigan en la predicación y en la enseñanza. Pues dice la Escritura: No pondrás bozal al buey que trilla; y: El trabajador tiene derecho a su salario» (1 *Tm* 5, 17-18).

De todos modos una cosa es cierta: en el período en que se escribe la 2 *Pedro* (finales del s. I o comienzos del II) existe ya una colección completa (o casi completa) de las cartas de Pablo, conocida por el autor de la carta y por sus destinatarios y que coloca dichas cartas en el mismo plano que «las otras Escrituras«. Ya que en ella leemos:

«La magnanimidad de nuestro Señor consideradla como salvación, según nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. Es lo mismo que hablando de esto enseña en todas *sus cartas*, en las cuales hay algunos puntos difíciles de inteligencia que hombres ignorantes e inconstantes pervierten, no menos que las demás *Escrituras*, para su propia perdición» (2 *P* 3, 15-16).

Conclusión.- El NT se pronuncia formalmente sobre la inspiración divina de la Sagrada Escritura, es decir, sobre el origen divino, no sólo del contenido de los libros de la Biblia, la Revelación de Dios, sino también del instrumento privilegiado que la conserva y la transmite. Dios mismo está en el origen de los libros sagrados, ya que Su Espíritu ha influido en ellos. Este *hecho* es una afirmación bíblica especialmente neotestamentaria, independientemente de *cómo* pueda o deba entenderse (sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, véase cap. 10). Por otra parte esto no se separa del contexto de la multiforme acción y moción del Espíritu de Dios en la historia de la salvación y en su proclamación profética: «La inspiración escriturística no tiene nada que temer si se la coloca en el conjunto de la inspiración bíblica de la que forma parte, cerca de y junto a las inspiraciones pastoral y oratoria. Ganando con ella un realismo que contri-

buye a su perfeccionamiento. Antes de ponerse por escrito, el mensaje fue vivido y hablado: esta experiencia vital y esta palabra concreta siguen vibrando todavía en el texto escrito, en el cual son presentadas como en una maravillosa condensación querida por Dios. Ellas la preceden, la acompañan, la siguen, la superan y la comentan. Toda esta riqueza viene siempre del mismo Espíritu (...). Bajo esta luz, la inspiración escriturística deja de ser el carisma de un particular que trabaja por su cuenta y que pone por escrito verdades sugeridas a sus oídos. Constituye mas bien la última fase de una larga acción del Espíritu, después de haber preparado un plan divino-humano en el que la venida del Hijo constituye la cumbre y tras haber hecho oir de las formas más diversas la voz del Padre hasta las últimas llamadas del Heredero (*Hb* 1, 1), hace que todo esto quede por escrito en los libros sagrados, destinados a llegar a todos los hombres de todos los tiempos y todos los lugares». [10]

4. El Espíritu de Dios siempre en acción

La inspiración bíblica propiamente dicha no tiene nada que temer si se la relaciona con las «inspiraciones» analógicas precedentes que la han preparado, pero alcanza su pleno significado por la fe de los creyentes si se la vincula con la presencia y la acción del Espíritu de Dios en la vida presente del pueblo de Dios.

Lo diremos de nuevo con el P. Benoit: [11] la inspiración bíblica, junto a sus analógicos «precedentes», posee también sus analógicos «prolongamientos» de los que es muy distinta, pero no se puede aislar de ellos. Podemos verificar esta presencia y acción del Espíritu de Dios que sucede a la inspiración bíblica, siguiendo la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

La fe, respuesta a la Revelación, resulta impensable sin una «moción del Espíritu Santo»:

«Al Dios que revela se le debe la obediencia de la fe (...). Porque para que se pueda prestar esta fe, es necesaria la gracia de Dios que previene y auxilia con las ayudas interiores del *Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte hacia Dios, abre los ojos de la mente y da a todos* la suavidad para aceptar y creer la verdad» (DV 5).

«A fin de que la inteligencia de la Revelación se haga cada vez más profunda, *el mismo Espíritu Santo perfecciona* continuamente la fe por medio de sus dones» (DV 5).

En el progreso de la tradición de origen apostólico, el Espíritu Santo es el agente principal en los diversos agentes históricos que contribuyen al progresivo conocimiento y actualización de la Revelación:

«Esta tradición de origen apostólico progresa en la Iglesia *con la asistencia del Espíritu Santo*; crece de hecho la comprensión, tanto de las cosas como de las palabras transmitidas, ya sea por medio de la reflexión o el estudio de los creyentes, los cuales las meditan en su corazón, ya por la *experiencia* de una mayor profundización *de las cosas espirituales*, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del Episcopado recibieron *el carisma cierto de la verdad*» (DV 8).

[10] P. BENOIT, Ispirazione e rivelazione, pp. 23-26 (cfr. texto original en la ed. fr. de *Conc.* 10, 1965, 18 s., 21).

[11] Cfr. ID., Les analogies de l'inspiration, pp. 96-99.

Así pues, es el Espíritu Santo quien introduce a los creyentes dentro de toda la verdad revelada:

«El Espíritu Santo, por medio del cual resuena en la Iglesia la viva voz de Evangelio, *introduce a los creyentes dentro de toda la verdad* y hace que en ellos more la verdad en toda su riqueza» (DV 8).

La misma Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada (véase cap. 18) con la ayuda del Espíritu Santo:

«Aun cuando, debiendo ser la Sagrada Escritura *leída e interpretada con la ayuda del Espíritu Santo*, por cuyo medio ha sido escrita, para recabar con exactitud el sentido de los sagrados textos debe ponerse mucho cuidado tanto en el contenido como en la unidad de toda la Escritura, etc.» (DV 12).

Finalmente, en el último capítulo dedicado a «La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia», la DV al menos dos veces establece un estrecho paralelismo entre *el misterio de la Sagrada Escritura y el de la Eucaristía:*

«La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo de Cristo, no dejando jamás, sobre todo en el Sagrada Liturgia, de alimentarse del Pan de la vida en la mesa ya de la palabra de Dios ya del Cuerpo de Cristo y de distribuirlo a los fieles» (DV 21).

Lo mismo que de la asidua frecuencia del misterio eucarístico se acrecienta la vida de la Iglesia, así también es lícito esperar nuevo impulso de vida espiritual de este aumento de veneración por la Palabra de Dios, que permanece para siempre»(DV 6).

Asimismo la Eucaristía, que junto a la Palabra de la Biblia edifica la Iglesia como comunidad de los creyentes, proviene de la acción y de la presencia eficaz del Espíritu Santo:

«Padre verdaderamente Santo, fuente de toda santidad, *santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, para que se conviertan para nosotros* en el Cuerpo y Sangre de Jesús, Señor nuestro» (II Canon de la Misa; cfr la misma *epíclesis* en el Canon III y IV de la Misa);

«Nosotros te invocamos, te rogamos y te suplicamos, *manda tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones colocados aquí sobre el altar y haz de* este pan el precioso cuerpo de tu Cristo y de lo que está en este cáliz, la preciosa sangre de tu Cristo, *transformándola en virtud de tu Santo Espíritu*, a fin de que para todos aquellos que comulgan sean purificación en el alma, remisión de sus pecados, comunicación del Espíritu Santo, cumplimiento del reino de los cielos, título de libre confianza ante ti, no causa de juicio y condenación»(De la *antigua anáfora*, llamada de S. Juan Crisóstomo).

Por lo tanto, en virtud de la acción y de la presencia del Espíritu Santo, invocado por la *epíclesis* de la Misa, los dones del pan y del vino se convierten realmente en el Cuerpo y Sangre de Cristo: no sólo esto, sino que a través de la Eucaristía, el Espíritu Santo prolonga su acción sobre la comunidad cristiana que se nutre de ella, y en ella bebe en la fuente de una fraterna, incrementada caridad. La comunidad de los creyentes, en la celebración eucarística, se nutre de la Palabra de Dios que la inspiración escriturística ha hecho presente para nosotros en la palabra humana de los escritores sagrados, y se nutre del Cuerpo y de la Sangre de Cristo que el único e idéntico Espíritu Santo ha hecho real-

mente presentes en los dones del pan y del vino. La Biblia es «una consagración de la historia de la salvación realizada bajo la especie de la palabra humana». [12]

Conclusión.- Existe por lo tanto un misterio de inspiración que actúa en el presente, dentro de nosotros y en torno a nosotros, bajo los ojos de nuestra fe: se trata de la misteriosa, pero real, presencia y acción del Espíritu Santo, del Espíritu del Señor resucitado y viviente, sin la cual no se da ni la fe, ni la Iglesia.

Vivir y comprender este cotidiano misterio de inspiración es la mejor premisa para captar la inspiración de la Biblia con todas sus consecuencias.

[12] En su discurso al Concilio Vaticano II el 5 de octubre de 1964, S.E. Mons. NEOFITO EDELBY, Arzobispo titular de Edesa, exponía en estos términos la aportación de la Iglesia Oriental al misterio de la Sagrada Escritura: «La Sagrada Escritura es una realidad *litúrgica* y *profética*. Es una proclamación más que un libro escrito. Es el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, y su momento principal y privilegiado es la celebración de la Liturgia eucarística. Mediante este testimonio del Espíritu Santo, la economía del Verbo revela al Padre. La controversia post-tridentina vio en la Sagrada Escritura, por encima de todo, una norma escrita. En cambio, la Iglesia oriental ve en la Sagrada Escritura más bien una consagración de la historia de la salvación bajo las especies de la palabra humana (*consecrationem quandam Historiae salutis sub speciebus verbi humani*), pero inseparable de la consagración eucarística en la que se recapitula todo el Cuerpo de Cristo (...). Esta consagración exige una Epíclesis, *o bien la invocación y la acción del Espíritu Santo*; y la Epíclesis es precisamente la Sagrada Tradición. *Por eso la Tradición es la Epíclesis de la historia de la salvación*, es la Teofanía del Espíritu Santo sin la cual la historia del mundo es incomprensible, y la Sagrada Escritura se queda en letra muerta» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 306 s.).

Capítulo 10

LA IGLESIA SE PREGUNTA SOBRE EL MISTERIO DE LA BIBLIA [1]

En las ilustraciones de los libros medievales, lo mismo que en la pintura del Renacimiento, es una imagen muy frecuente. Se ve a uno de los cuatro evangelistas que está escribiendo su Evangelio, con una pluma en su mano y un pequeño facistol delante de sí, sobre el que descansan los folios de pergamino. El evangelista se halla totalmente absorto en su trabajo, y, no obstante, tiene la cabeza inclinada hacia un lado como si estuviera a la escucha: junto a su oreja aletea una paloma, símbolo del Espíritu Santo que le susurra las palabras que ha de escribir. Probablemente el pintor pretendía únicamente expresar el dogma cristiano de que la Biblia está inspirada por Dios y que Dios es su autor principal, por lo que el Espíritu Santo se apresura a hacer que aquello sea verdaderamente Palabra de Dios expresada por el autor sagrado. Con todo no se puede negar que la imagen hace pensar que los escritores sagrados son diligentes «secretarios» de Dios, pero nada más que «secretarios»: una especie de máquina de escribir humana, bajo los dedos de Dios.

¿Es éste el modo como debe presentarse la inspiración de la Biblia?

La fe cristiana no exige el «sacrificium intellectus», sino que compromete a la inteligencia humana (es la *fides quaerens intellectum*) para que reflexione sobre el dato de la Revelación y dé razón de él. El creyente no se contenta con el *Was (qué* ha sido revelado o *qué es lo que* hay que creer) sino que busca también el *Wie*, el *cómo* ha sido revelado y presentado a la acogida de la fe; y esto porque la misma revelación bíblica del *Was* que hay que creer está siempre expresada en unas categorías humanas que dejan entrever algo del *modo* como ha tenido

[1] *Bibliografía*

L. ALONSO SCHÖKEL, La Palabra inspirada, Herder, Barcelona, pp. 39-75; G. BENEDETTI, La Bibbia nella teologia patristica e medievale y L. PACOMIO, La Bibbia nella teologia dei secc. XII-XIV fino alla vigilia del conc. Vatic. II, en AA.VV., I Libri di Dio, pp. 53-122 y 123-194; J. BEUMER, L'inspiration de la Sainte Ecriture; O. LORETZ, Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns, Band I, Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre über die Inspiration der Heiligen Schrift, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974; C.M. MARTINI - P. BONATTI, Il messaggio della salvezza, vol. 1, Introduzione generale, pp. 41-87. Cfr. también tres tratados clásicos sobre la Inspiración: E. FLORIT, Ispirazione biblica, Agenzia del Libro Cattolico, Roma 1951[2]; H. HÖPFL - L. LELOIR, Introductio generalis in Sacram Scripturam, pp. 19-118; CH. PESCH, De Inspiratione Sacrae Scripturae, Herder, Freiburg i. Br. 1929, rest. (Para una síntesis del mismo, cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, La Palabra Inspirada, pp. 363-376).

lugar el misterio. En cualquier caso la Iglesia, desde la época apostólica, no ha dejado nunca de preguntarse sobre el misterio de la inspiración bíblica, dando una y otra vez respuestas que han ido acompañando a su incesante reflexión bajo la dirección del Espíritu Santo, que sólo cesará cuando la *fe* deje su puesto a la *visión*.

Este es el momento de la *investigación* de los Padres, de los doctores y de los teólogos, pero también es el momento de las decisiones del Magisterio de la Iglesia que dirige la investigación, la solicita y la valora teniendo siempre ante sus ojos el dato revelado que ella tiene el cometido de «custodiar». Desde los mismos autores del NT a los Padres de la Iglesia y hasta el Concilio Vaticano II (cap. 10) y las reflexiones de la teología contemporánea (cap. 11): dos *capítulos abiertos* de teología sobre la inspiración bíblica.

1. El judaísmo y los autores del NT

Los autores más recientes del NT afirman *expressis verbis* la inspiración de la Sagrada Escritura (véase cap. 9); pero ¿dicen algo también sobre la *naturaleza* de la inspiración? La pregunta surge desde el momento que el mundo helenístico —y el uso lingüístico del *theopneustos* en 2 *Tm* 3, 16 es helenístico— tenía una concepción «mántica»de la inspiración, y el mundo judío, del que el NT heredó la fe en la inspiración bíblica, había elaborado en diversas formas una doctrina propia sobre la inspiración.

a. *La inspiración mántica del mundo greco-helenístico*

El *pneuma* de la mántica indicaba la fuerza del soplo divino que, invistiendo al sacerdote o a la sacerdotisa, lo transportaba a un estado de *raptus extático* por el cual el adivino salía de sí, perdía su libertad, impulsado y arrastrado como un loco y precisamente por ello capaz de proclamar en nombre de un dios el oráculo adivinatorio: Piénsese en los oráculos de la Pitonisa de Delfos.

El uso lingüístico de *theopneustos* no introduce el sentido helenístico de la inspiración mántica en el NT, que incluso se manifiesta escrupuloso por evitar toda la gama de sinónimos religiosos de «pneuma», usados de ordinario en el vocabulario griego para expresar los fenómenos excepcionales de naturaleza éxtatico-entusiástica, como: *entheos, enthusiasmos, epipnous, epipnoia, empneusis*, etc. La inspiración mántica jamás es atribuida a los profetas del AT y del NT, ni mucho menos a los escritores sagrados, hombres siempre en plena posesión de sus facultades, hombres históricamente condicionados, testigos de la Palabra en favor de los creyentes o de la comunidad de diversas formas, comprometidos e inmersos en problemas diversos. Un S. Pablo, a quien ciertamente no le faltaba el Espíritu, podía escribir, a propósito de las viudas que son libres de volverse a casar: «Mas si permanecen así (es decir viudas) a mi entender es mejor: pues en verdad también yo creo tener el Espíritu de Dios» (1 *Co* 7, 40).

[2] Cfr. H. KLEINKNECHT, *Pneuma* y E. SCHWEIZER, *Theopneustos*, en GLNT, vol. X, cols. 805-827.1104-1108; A.M. DI NOLA, *Estasi, Ebbrezza, Entusiasmo* en ER, vol. 2, cols. 1255-1268.

b. *La inspiración en el judaísmo* [3]

Algo semejante a la inspiración mántica encontramos también en el escritor hebreo helenístico Filón, como lo demuestra la evolución que en él experimentó la leyenda sobre los orígenes de la versión griega de los LXX (véase cap. 7).

En la *Carta de Aristea* (ca. 130 a.C.) se afirma sencillamente que los 72 traductores «*pusieron manos la obra, poniéndose de acuerdo entre sí sobre cada uno de los puntos de la versión, mediante una confrontación (tais antibolais*: es decir, confrontando las traducciones provisionales elaboradas por cada uno). Del texto que resultaba de su consenso, Demetrio hacía redactar una copia en forma bella y conveniente»[4].

Filón, por su parte escribe:

«Habiéndose, pues, establecido en aquel lugar, sin ninguna otra presencia que la de los elementos naturales: tierra, agua, aire, cielo, sobre cuyo origen se aprestaban a tratar los sumos sacerdotes (*hierophantes*) —ya que la Torah comienza con la creación del mundo— ellos *profetizaron como si Dios hubiese tomado posesión de su espíritu (kathaper enthousiontes proepheteuon*), no cada uno con palabras diferentes, sino todos con las mismas palabras y los mismos giros gramaticales, *como si cada uno se encontrara bajo el dictado de un invisible inspirador (aoratos enejountos)*» [5].

Otro escritor hebreo helenístico, Flavio Josefo, no parece estar de acuerdo con este concepto de la inspiración; se limita a hablar simplemente del hecho de la inspiración:

«Por una consecuencia natural, podría decirse que es necesaria —ya que entre nosotros no a todos les está permitido escribir historia (y en nuestros escritos no existen divergencias) sino sólo los profetas contaron con claridad los hechos lejanos y antiguos por haber sido poseídos *mediante la inspiración divina (kata ten epipnoian ten apo Theou mathonton*) y aquellos contemporáneos por ser testigos de ellos —por una consecuencia natural no existe entre nosotros una infinidad de libros discordantes y contradictorios, sino 22 solamente que abarcan la historia de todos los tiempos y que son justamente *considerados como divinos*» [6].

En el fondo Flavio Josefo no hace más que afirmar el origen divino de los libros sagrados como escritos bajo el influjo de la inspiración, de acuerdo con la fe del judaísmo, de la cual la misma Carta de Aristea nos da testimonio cuan-

[3] Cfr. W. BIEDER, *Pneuma*, en GLNT, vol. X, cols. 883-891; A.M. DI NOLA, *La Bibbia nel Giudaismo*, En Er, vol. 1, cols. 1107-1120; P. STULMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, pp. 48-50.

[4] Lettera di Aristea 302; SC 89, 230.

[5] De Vita Mosis II, 37: Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 22, Du Cerf, Paris, 1967, pp. 208. Cfr. también II, 40: «Todas las veces que hebreos que saben el griego o griegos que saben el hebreo se encuentran simultáneamente frente a los dos textos, el hebreo y la versión griega, los miran con admiración como a dos hermanas, o mejor dicho, como a una única e idéntica obra, tanto en la sustancia como en la forma, y no llaman *traductores* a sus autores, sino sumos sacerdotes y profetas (hierophantes kai prophetas), porque a ellos les fue concedido, gracias a la pureza de sus inteligencias, andar a la par con el Espíritu que es el más puro de todos, el Espíritu de Moisés» (ibid., 208-210).

[6] Contra Apión, 1, 8, 37-38. Flavius Josèphe, Contre Apion, «Les Belles Lettres», Paris, 1930, pp. 9-10.

do, al hablar de la Torah, afirmaba que de ella no se hace mención en ningún historiador o poeta «a causa del carácter augusto de esta Ley por el hecho de provenir de Dios (*dia Theou gegonenai*»)[7].

También el el judaísmo palestino nos encontramos con una concepción de la inspiración de tipo milagroso, al menos en lo que respecta a la *Torah*, que goza de una preeminencia absoluta respecto a los demás escritos sagrados [8]. «Mientras que en lo que respecta a los demás profetas podemos hablar también de *inspiración*, en el caso de Moisés debemos pensar que él se vació totalmente de sí mismo, para convertirse en un vehículo material de la presencia divina. Las palabras de los Profetas y de los Hagiógrafos son palabras inspiradas, llenas de santidad, mientras que las Palabras de Moisés son palabras de Yahvé mismo: «Aquel que dice que la Torah no ha venido del cielo, no tiene parte en el mundo futuro» (Talm. bab. Sanh. 10, 1); «Asimismo si alguno reconoce el origen celeste de la Torah, pero, exceptúa una sola de sus palabras, que el Santo Unico ¡bendito sea él! no habría pronunciado a través de Moisés, ese no habla sino según su opinión personal» (*Sanh*, 99a). [9]. Esta preeminencia absoluta de la *Torah* y el singular tipo de inspiración que le atribuye el judaísmo (inspiración = prácticamente, dictado por Dios), aparece aún más claramente en una especulación ampliamente difundida, que tiende a considerar la *Torah* como preexistente en Dios, antes de que se constituyera en Revelación del Sinaí. [10]

El mismo *Libro de los Jubileos* (S. II a.C.) habla de *tablas celestes* sobre las cuales se encuentra esculpida no sólo la Ley (4, 5.32), sino también la historia (23, 32; 32, 28). Y en el 4 *Libro de Esdras* (s. I d.C.), después que la *Torah* fue quemada, Esdras ruega al Señor: «Si he hallado gracia cerca de Ti, manda al Espíritu Santo sobre mí y yo escribiré todo aquello que Tú has hecho en el mundo desde el principio, todo aquello que estaba escrito en tu Ley» (4 *Esd* 14, 22 cfr 14, 24-25.37-47).

Existen, por lo tanto, *dos modelos* de inspiración en la teología del judaísmo. El *primero* entiende la inspiración como «un suceso de revelación sobrenatural que transforma a los autores bíblicos en instrumentos a la escucha de Dios, en instrumentos de un dictado de Dios», mediante «el Espíritu que toma posesión de los testigos inspirados eliminando la inteligencia de los mismos y haciéndolos capaces de la comunicación de una revelación divina»; el *segundo* entiende la inspiración simplemente «como un proceso de elección y singular autorización del testigo humano para la redacción de la revelación de Dios» [11]. Del *primer* modelo no hay rastro ni en los escritores del AT, ni en los del NT: La teoría de la inspiración mántica sólo posteriormente prosperó. El modelo de

[6] Contra Apión, 1, 8, 37-38. Flavius Josèphe, Contre Apion, «Les Belles Lettres», Paris, 1930, pp. 9-10.

[8] «El Hebraísmo religioso ha advertido siempre y constitucionalmeente la profunda diferencia de nivel entre las diversas partes de la colección, considerando a los Profetas y a los Hagiógrafos (es decir, al tercer grupo de escritos) como escritos que sirven para confirmar la Revelación de la *Torah* y que, sobre todo, expresan la dialéctica histórica del Pacto constituido en *Torah*» (A. DI NOLA, La Bibbia nel Guidaismo, ER, vol. 1, col. 113).

[9] A. DI NOLA, ibid.

[10] Cfr. ibid., cols. 1113-1115.

[11] P. STUHLMACHER, o.c., pp. 48 s.

inspiración de la Biblia es cuando más el segundo, ordinariamente un modelo que no separa la acción del Espíritu de la historia humana de los testigos bíblicos y de su libre y consciente actividad literaria.

c. *Testimonios bíblicos* [12]

En cuanto al AT aduzcamos el ejemplo de los *Profetas*, los cuales «no son los únicos inspirados, pero en ellos aparece con mayor fuerza y claridad la acción del Espíritu: son los *principes analogati*» [13]. Analizando la obra literaria y el estilo peculiar «del clásico Isaías, del romántico Jeremías, del barroco Ezequiel» ciertamente no podemos concluir que el profeta escriba bajo dictado o que repita de memoria o a la letra el mensaje captado mediante revelación. «Aplicando un riguroso análisis estilístico, apreciamos el trabajo artesano del profeta: cómo busca una onomatopeya, cómo acumula asonancias, cómo dispone un quiasmo de seis miembros, cómo cambia expresivamente una fórmula rítmica, cómo construye calculadamente un oráculo, cómo desarrolla una imagen tópica (...). En resumen, al profeta le podemos tocar y enjugar el sudor de su frente, con el que ha sacado el poema o el oráculo de la cantera del lenguaje (...). Y es que no es un dictado. Si queremos conciliar estos dos hechos: el trabajo grabado en la obra, la fórmula «palabra de Dios», tenemos que buscar en otra dirección. La acción del Espíritu no puede ser un dictar, ni puede ser mecánica; habrá que situarla en una región vital de la actividad del lenguaje, y concretamente, del lenguaje literario (...). Lo divino y lo humano están presentes: lo divino eleva lo humano, no lo suprime. La vocación eleva la personalidad del profeta, no la destruye; polariza su sensibilidad literaria, pone en *trance* su actividad literaria» [14].

Las páginas biográficas de los profetas constituyen un punto de observación privilegiado para captar la psicología del profeta inspirado. Jeremías pudo gritar:

> «Tú me sedujiste, Señor, y yo me dejé seducir;
> Tú me has dominado porque eres el más fuerte
> Cuando hablo debo gritar: ¡Violencia! ¡Opresión!
> Así la palabra del Señor se convierte para mí en motivo
> de oprobio y escarnio todos los días.
> Me dije: ¡No pensaré más en él, no hablaré más en su nombre!»
> Pero mi corazón era como un fuego ardiente, encerrado en mis huesos.

Me he esforzado por contenerlo pero no puedo» (*Jr* 20, 7-9).

Jeremías se siente atrapado, aprisionado entre su libertad y la fuerza de la Palabra de Dios; si continúa hablando, aunque la predicación le provoque sospechas, burlas y odio, es porque dicha palabra se le impone desde dentro: como un cráter que no puede sino vomitar fuego. *Lúcidamente* se siente tentado de abandonar la misión de profeta y con igual lucidez decidido a permanecer fiel a su vocación. El suyo es sólo un dramático «caso de conciencia», lo mismo que el de Ezequiel, quien tiene el deber del «centinela» que le obliga a gritar:

[12] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 77-104.
[13] Ibid., p. 77.
[14] Ibid., p. 81 s.

«¡Peligro!». Si grita, no será responsable de la vida de todos aquellos que no hagan caso de su alarma; si no grita, será responsable (*Ez* 33, 1-9).

En cuanto al NT, *los apóstoles* reciben lo mismo que los profetas la misión de proclamar la palabra de Dios, que se ha revelado definitivamente en la persona de Jesucristo: en su ser, obrar y decir. Mas ¿cómo se desarrolla la predicación apostólica sobre Jesús? Se desenvuelve mediante un «recordar», un «comprender», un «testimoniar», todas ellas facultades plenamente humanas. Y el Espíritu de Cristo, prometido por El a los apóstoles (cfr *Jn* 14, 25-26; 15, 26-27; 16, 13-14), tiene la misión de hacerles «recordar», «testimoniar», es decir, «reactivar en profundidad la memoria y la inteligencia». Y ¿cómo llegan a ponerse por escrito los Evangelios! «Además de la memoria y la inteligencia, interviene todo el trabajo literario de componer y redactar. Todo cuanto pertenece a una actividad literaria, lo asume el Espíritu Santo para transmitirnos vivas las palabras de Cristo (...) S. Lucas habla expresamente de su fatiga y diligencia (*Lc* 1, 1-4), ya que los carismas de Dios no evitan el trabajo humano, sino que lo estimulan y dirigen. Quien haya estudiado un poco a fondo los procedimientos redaccionales de los Evangelistas, apreciará el pulcro y meticuloso trabajo de estos escritores. Los evangelistas compusieron libros con el sudor de su frente y bajo el soplo del Espíritu» [15].

El mismo *Apocalipsis* de Juan, que se presenta como «Revelación de Jesucristo, que Dios se la ha otorgado para que la muestre a sus siervos», como un «testimonio de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo» (*Ap* 1, 1-2) como la «escritura en un libro de las visiones tenidas por Juan poseído por el Espíritu» (*Ap* 1, 10-11; 4, 1-2) no constituye una excepción al carácter de historicidad y de testimonio humano de los escritores del NT. «El profeta Juan no cuenta simplemente las visiones que le han sobrevenido, sino que formula su mensaje en una reelaboración muy pensada, que tiene presente la tradición apocalíptica precedente y la profesión de fe en Cristo que lo sostiene» [16].

2. La voz de los Padres de la Iglesia

Los antiguos Padres de la Iglesia no se limitaron a exponer su fe en el origen divino de la Biblia, por haber sido «inspirada por Dios», en continuidad con los escritores del NT. [17]. Ellos introdujeron también, o profundizaron, algunas categorías que tienen como finalidad el aclarar de alguna manera la relación entre

[15] Ibid., p. 98 s.

[16] P. STUHLMACHER, o.c., p. 46.

[17] Por ejemplo: los hagiógrafos «son movidos divinamente» y «hablan en virtud del Espíritu de Dios» (San Justino); los diversos escritores sagrados concuerdan entre sí «porque son todos impelidos por el Espíritu y han hablado en el Espíritu de Dios» (Teófilo Antioqueno); las Escrituras «son perfectas por haber sido dichas por el Verbo de Dios y por su Espíritu» (San Ireneo); los libros sagrados han sido escritos «bajo la inspiración del Espíritu Santo, por voluntad del Padre, por medio de Jesucristo» (Orígenes); «los profetas han hablado inspirados por el Espíritu divino, y por eso las Escrituras, por haber sido escritas por el Espíritu, contienen en sí su ingente tesoro» (San Juan Crisóstomo); «toda la Escritura es llamada *theopneustos* porque Dios inspira lo que ha dicho el Espíritu» (San Ambrosio); citados en C.M. MARTINI - P. BONATTI, o.c., p. 42 ss.

Palabra de Dios y palabra humana en la Biblia, entre Dios que inspira al escritor humano y el escritor que es movido por el Espiritu Santo a fin de redactar los escritos sagrados.

a. *El escritor sagrado es «instrumento» de Dios*

En general los Padres de la Iglesia toman el concepto de instrumentalidad ya conocido en el NT, en el que se habla del profeta como «boca de Dios» *(Lc* 1, 70; *Hch* 1, 16), como el hombre que «es movido por el Espíritu Santo« (2 Pe 1, 20). Pero el concepto viene también expresado con el término «instrumento de Dios o del Espíritu Santo», a veces equiparándolo a un instrumento musical. Los profetas son «instrumentos del Verbo», que los usa como «un plectro». El Espíritu hace uso de los profetas «como el flautista sopla en una flauta». El Espíritu Santo es «como un plectro divino» que se sirve de los profetas «como de un instrumento de cítara o de lira»; «los profetas son instrumentos de la voz divina» [18].

Estas imágenes, que aparecen insistentamente en la oratoria de los Padres por la premura que sentían por destacar el origen sobrenatural de los libros sagrados, hay que entenderlas en un sentido muy analógico y mejor aún *simbólico* [19], y no como descripciones técnicas que podrían favorecer la conclusión de que el escritor sagrado es un mero instrumento inerte en las manos de Dios, en una especie de monofisismo escriturístico.

Los Padres admiten una participación activa de las capacidades espirituales e intelectuales del profeta, sublimadas mas no anuladas por el carisma del Espíritu. Así, cuando se enfrenta con el Montanismo la concepción extática de la inspiración, que asimilaba los mensajes de la revelación bíblica a los *medium* extáticos de los oráculos paganos, como una Pitonisa o una Sibila, y usaba la comparación de la lira o el plectro con el fin de dejar claro que el escritor sagrado actuaba inconsciente y mecánicamente. Se evitó a propósito el término éxtasis, e incluso se negó que los profetas hubieran hablado en «éxtasis»: «No es verdad, como se imagina Montano con sus tontas mujeres, que los profetas hubieran hablado en éxtasis de manera que no sabían lo que decían» [20]. La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* usa el término instrumento, pero precisa su sentido con dos adjetivos «El autor sagrado, en el acto de componer el libro, es instrumento *vivo* y *racional* del Espíritu Santo (EB 556).

El término «instrumento» no entrará en las definiciones del Concilio. Permanecerá, sin embargo, el concepto bíblico de instrumentalidad, que permite considerar la acción del hombre como acción verdadera y real, hasta el punto de dejar su impronta en el libro sagrado, aunque siempre permaneciendo bajo la dependencia de la acción divina del Espíritu Santo.

[18] *Cfr. HIPOLITO DE ROMA, De Antichristo 2; PG 10, 728-729; Atenagoras, Legatio pro Christ.* 9: PG 6, 908; *Cohort ad Graecos* (de autor desconocido) 8: PG 6, 256 ss.; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 6, 18, 23-24: PG 9, 401.

[19] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 48 ss., 56 ss.

[20] San Jerónimo, Prol. in Isaiam: PL 24, 19; cfr. también la obra (perdida) de Milciades, cuyo título: *Que el profeta no debe hablar en éxtasis* se nos ha conservado en EUSEBIO, Hist. Eccl. V, 17: PG 20, 473.

b. *Dios es «autor» de las Sagradas Escrituras*

En Occidente, comenzando por S. Ambrosio y S. Agustín, suele usarse el término «autor» para expresar la relación de Dios con la Sagrada Escritura divinamente inspirada.

Esta formulación vino provocada por la polémica suscitada por las herejías dualísticas (Gnósticos, Marción, Maniqueos), que oponían el AT y el NT como si se tratara de dos economías opuestas de la revelación que llevaban a dos principios diversos y opuestos: al contrario de lo que sucede con el NT, el AT no sería obra de Dios sino de Satán. Los Padres respondieron que Dios, y solamente Dios, es el autor de ambas economías de la revelación y de la salvación, las cuales son interdependientes: directamente se habla de las «economías», implícitamente de los respectivos «complejos literarios». S. Agustín escribe: «Como el único y verdadero Dios es el creador de los bienes temporales y de los bienes eternos, así él mismo es el autor de los dos Testamentos, ya que el Nuevo está figurado en el Viejo y el Viejo está figurado en el Nuevo» [21]. Y según los «Statuta Ecclesiae antiquae» (final del s. V) al que va a ser consagrado Obispo, se exige una profesión de fe bíblica en estos términos: «Si sostiene que el único Dios es idéntico autor del AT y NT, es decir, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles» (EB 30).

La expresión *Dios autor* del AT y del NT, es decir, autor no sólo de la economía antigua y nueva de la salvación sino también de los libros que la expresan, forma parte de la *definición de fe* sobre la Biblia: ella se encuentra expresamente en los Concilios Florentino, Tridentino, Vaticano I y Vaticano II (véase 4.5.7). Pero «del hecho de la definición no se sigue el carácter conceptual o simbólico de una fórmula —«ascender», «cielos» formulan simbólicamente un misterio de Cristo glorificado— ¿Qué sentido preciso tiene la palabra autor en las definiciones dogmáticas?. En nuestra cultura moderna, autor tiene un sentido dominante literario o artístico, que se hace unívoco cuando nos movemos en el terreno de la literatura (...). ¿Es unívoco e indiscutible decir que Dios es autor de la Sagrada Escritura? (...). Ya dijimos que la moción de Dios inspirando no es puramente moral, sino física. Con todo, preguntamos: esta moción física, ¿sitúa a Dios en la zona del escritor o en la zona de la causa? ¿es verdadero autor literario del libro sagrado o es genéricamente causa de él?. Estas distinciones nos dan enfrentadas dos líneas de opinión. Porque se trata por ahora de una cuestión disputable». [22] La historia de la formulación del texto en cuestión en el Vaticano I pone de manifiesto que el Concilio no ha querido introducir en la definición el concepto de autor literario (véase cap. 5); y K. Rahner propone una hipótesis propia sobre la inspiración partiendo del presupuesto legítimo de que el Vaticano I no definió un concepto unívoco de autor, como autor *literario*, cuando define a «Dios autor del AT y del NT»(véase cap. 11, 4). «Aplicando al Espíritu Santo (o a Dios) la Palabra autor en su acepción literaria, nos movemos en el terreno de las analogías que está incluido dentro de un límite. El Espíritu Santo es un autor especial, que escribe por medio de otros, que son a su vez verdaderos autores» [23].

[21] Contra advers. legis et prophet. 1, 17, 35: PL 42, 623.
[22] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 69-70.
[23] Ibid., p. 74.

c. *La escritura «dictado» divino. La Escritura es «la carta de Dios»*

Dentro de la tradición latina nos encontramos con otra fórmula, que se presta a equívoco si no se la comprende debidamente. La Escritura «dictado» de Dios. S. Jerónimo, hablando de la carta a los Romanos escribe: «Es tan embrollada y oscura que para entenderla se requiere la ayuda del Espíritu Santo quien tales cosas *ha dictado* por medio del apóstol (qui per Apostolum haec ipsa *dictavit*)» [24]. Y S. Agustín afirma que «los miembros del Verbo hecho carne han escrito lo que han conocido por el *dictado* de la cabeza (quod *dictante* capite cognoverunt)»; pero en una frase anterior y dentro del mismo contexto, emplea una fórmula correspondiente: «Aquello que (la Cabeza) les ha *mostrado* y *dicho* (quae ille *ostendit et dixit*)»[25]. Esto significa que la actividad atribuida a Dios, al Espíritu Santo o al Verbo no puede entenderse en el sentido de un dictado verbal: el *dictare* latino tenía en la antigüedad un sentido mucho más amplio que nuestro «dictar»: significaba también «componer», «enseñar», «prescribir» [26] y por ello el Concilio de Trento pudo aplicarlo a las «tradiciones orales» de los apóstoles, como portadores que eran también de la Revelación (véase cap. 3).

Pero, a partir del Concilio de Trento, se fue abriendo camino la concepción de un dictado puro y total, que convertía al hagiógrafo en un simple amanuense: por ejemplo, en el católico Bañez con su teoría de la *inspiración verbal* (véase apartado 5) y en los protestantes llamados ortodoxos, que llama a los hagiógrafos «amanuenses y notarios» del Espíritu Santo [27]. Se caía así en un monofisismo bíblico inaceptable y de consecuencias deletéreas: el racionalismo protestante del s. XIX, que se moverá hacia otro extremo y que elimina el juego de Dios y del Espíritu Santo en la Biblia, de alguna manera no es más que la consecuencia lógica de lo anterior, como certeramente afirma K. Barth [28]. No será casual que la expresión «dictado» no aparezca ya en las definiciones conciliares a partir del Vaticano I.

Asimismo la expresión patrística de la Sagrada Escritura = *carta de Dios* a los hombres es más pastoral y homilética que técnica. S. Agustín escribía: «De aquella ciudad de la que nosotros somos peregrinos, nos han llegado cartas: son las Escrituras»; y también: «La Escritura de Dios debería permanecer como un documento autoritativo (*chirographum*) de Dios, que todos los que caminan por el mundo pudieran leer y tener por ciertas sus promesas»[29]. La imagen de la «carta» quiere dramatizar literariamente la fe del diálogo con los hombres, que Dios mantiene a través de la Palabra escrita: «Dios habla a los creyentes todos los días por medio del testimonio de la Sagrada Escritura»; «Cada uno considere

[24] Epist. 120, 10: PL 22, 997.

[25] De cons. Evang. 1, 35, 34: PL 34, 1070.

[26] El verbo *dictare*, en la lengua latina, tiene muchos usos, que oscilan desde el «dictado», entendido estrictamente, hasta el «mandamiento» y la simple «sugerencia»: cfr. FORCELLINI, Totius Latinitatis Lexicon, voz «Dictare», vol. II, p. 702 ss. Análogos significados se encuentran en el latín de los autores cristianos: cfr. A. BLAISE, Dictionnaire française des auteurs chrétiens, voz «dictatio».

[27] Para una documentación, cfr. K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 2*** pp. 65-67, L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 58 s.

[28] Cfr. K. BARTH, ibid., pp. 68-69.

[29] SAN AGUSTIN, In Psalmos 90, 2, 1; 144, 17; PL 37, 1159.1880.

que a través de la lengua del profeta escuchamos a Dios que habla con nosotros» [30]. La «Dei Verbum» recupera este dato de la Tradición, cuando afirma que «en los libros sagrados el Padre que está en los cielos sale con amorosa benevolencia al encuentro de sus hijos y habla con ellos» (DV 21).

d. *El autor y sus personajes*

Se trata de otra *analogía*, de los «nuevos Padres» más que patrística. L. Alonso Schökel [31] la saca del mundo de la creación literaria, aunque la introduce con una cita de S. Justino: «Cuando escucháis las palabras de los profetas como pronunciadas por la boca de un personaje, no penséis que las pronuncian los inspirados, sino la Palabra de Dios que los empujaba (...). Es lo mismo que podéis constatar en vuestros escritores: uno solo es el que escribe todo, pero introduce en el diálogo varios personajes». [32]

Un gran escritor (de novela, comedia o drama) es capaz de crear personajes auténticos, los cuales dicen sus palabras sinceramente como brotando de su interior: cuanto ellos dicen en la novela o en el drama son realmente palabras suyas. Cuanto más verdaderos son los personajes que crea un autor, tanto más crecen en la mente del autor y llegan como a imponérsele: «Nadie como Pirandello ha descrito este crecimiento de los personajes en la mente del autor: no es ya el autor el que busca a sus personajes, sino que son los «seis personajes» quienes buscan su autor para que les haga vivir, actuar, hablar». Y con todo las palabras de los personajes son palabras del escritor: «El novelista habla en su novela no sólo cuando escribe autobiográficamente, no sólo cuando narra hechos, sino también cuando hablan sus personajes (...). Shakespeare, Cervantes y Dostoievski pueden reclamar como suyas cada una de las palabras pronunciadas por sus grandes personajes; incluso las pronunciadas dialécticamente por sus antagonistas: D. Quijote y Sancho, Otelo y Yago, Ivan y Smerdiakov» [33].

Esta «capacidad del artista para convivir con sus personajes, para vivir en sus personajes, encarnarse en ellos», esta capacidad suya de «crear personajes» y de «hablar a través de sus palabras» constituye para Alonso Schökel una analogía con el hecho de que Dios crea personajes auténticos que son los escritores sagrados, habla a través de sus palabras, convive con ellos, vive en ellos. La Biblia es ese grandioso drama literario cuyo autor es Dios, en el que la Palabra de Dios se encarna en las palabras humanas de los personajes libres y verdaderos, es decir, los diversos escritores de los libros, creados por su autor Dios.

Es verdad que se trata de una *analogía* lo mismo que las anteriores, y por lo tanto hay que tomarla con sus limitaciones: «el personaje literario no es una persona viva y real...; y es muy distinto el mover dentro de la fantasía los personajes, que se limitan al campo del lenguaje y el moverse de un hombre responsable dentro de su actividad como escritor»[34]. Pero dado que sólo podemos expre-

[30] SAN JERONIMO, Epist. 133, 13; PL 22, 1160; S. JUAN CRISOSTOMO, In Gen. Hom 2, 15, 1: PG 53, 119.

[31] O.c., pp. 64-67.

[32] Apología I, 36: PG 6, 385.

[33] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 64-66.

[34] Ibid., p. 67.

sarnos en términos de analogía siempre que hablamos del «Misterio» de la Escritura divina, también esta analogía es apropiada, creo yo, cuando en medio de una catequesis sobre la inspiración bíblica nos dirigimos a personas que poseen al menos algún gusto literario: entonces tendría una acogida muy singular. Por otra parte —añadiendo una consideración de tipo personal— hay que tener en cuenta que los personajes-autores de la Biblia son personajes de la vida y de la historia, en los cuales se reconoce el hombre de siempre. Se trata de palabras que sientes como «tuyas» después de haberlas leído o escuchado, palabras que querrías haberlas pronunciado tú mismo: hasta tal punto te parecen verdaderas; en todo caso palabras que puedes repetir y reformular como tuyas. Los lectores creyentes, todos sin excepción, no se sienten extraños al juego de Dios Autor y de sus personajes en la obra literaria de la Biblia.

3. S. Tomás y el carisma de la profecía

Si desde la época patrística damos un salto hasta S. Tomás, no es por despreciar la teología medieval. Es un hecho que los teólogos medievales hasta finales del s. XII, en continuidad con la tradición de los Padres, por una parte reafirman la divinidad de la Escritura debida a la inspiración y por otra reconocen la contribución humana del escritor sagrado aunque sin profundizar críticamente sobre la relación que liga a Dios con el hombre por razón de la inspiración [35]. El afán de los medievales se centra sobre todo en la ordenación y en la distinción, con la ayuda de la doctrina sobre «los cuatro sentidos de la Escritura», de las variadas riquezas contenidas en los libros sagrados, tanto en sí mismos como en su referencia a Cristo (véase cap. 16, 3).

Unicamente con el nacimiento de la «Escolástica» el concurso de Dios con el escritor sagrado en la composición de los libros inspirados es sometido a análisis crítico: los escolásticos vuelven a echar mano de la imagen del instrumento (véase apartado 2 a) pero la elaboran conceptualmente de acuerdo con el sistema aristotélico de la *causa eficiente*, que puede ser *principal e instrumental*.

Reservamos una especial atención a la aportación de S. Tomás de Aquino, ya que incluso teólogos contemporáneos —como Pierre Benoit— se remontan a sus premisas para una ulterior reflexión sobre el problema.

a. *Autor principal y autor instrumental*

Según S. Tomás «el autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo; el hombre es su autor instrumental»[36]. La frase citada se encuentra ocasionalmente en relación con una «quaestio» acerca del múltiple significado (sentido) de la Escritura, en la cual S. Tomás no afronta directamente el carisma de la inspiración, ni elabora una teología sobre este tema.

Cómo entiende S. Tomás la interacción entre el autor principal y el autor instrumental en relación con los libros sagrados, puede deducirse de su teoría

[35] Cfr. G. BENEDETTI, o.c., pp. 86 ss.
[36] Quodl. 7, 14, 5.

filosófica de la *causalidad instrumental*, [37] que puede resumirse en los siguientes términos:

1. Causa principal es aquella que actúa por vitud propia; la causa instrumental actúa únicamente en virtud de la moción recibida de la causa principal;
2. En el instrumento se distingue una doble acción: la propia conforme a la naturaleza del instrumento, y la instrumental, que es la acción del instrumento, pero elevada por el agente principal y aplicada a las capacidades propias de la causa principal;
3. El resultado de la cooperación entre agente principal y agente instrumental debe atribuirse a los dos, aunque de un modo diverso, el propio de cada uno de los dos agentes;
4. Las dos causas actúan simultáneamente en la producción del mismo efecto, pero es posible distinguir en él los rasgos correspondientes a cada una de las causas.
5. La capacidad del agente principal tiene un carácter permanente, mientras que la del agente instrumental tiene un carácter pasajero, cesa cuando el agente principal deja de usar el instrumento. Aplíquese todo esto —por poner un ejemplo— a la pluma que tiene el escritor en la mano: el instrumento de la *pluma* es elevado por el movimiento de la mano del hombre a escribir una serie de signos con significado espiritual.

No resulta difícil aplicar la teoría de la causalidad instrumental a Dios y al autor humano con relación a la Biblia inspirada, teniendo evidentemente en cuenta, en el caso de la inspiración bíblica y por lo tanto del escritor humano instrumento de Dios, que Dios actúa en él y sobre él de un modo plenamente conforme a la naturaleza de hombre libre y responsable: el escritor no es un instrumento inerte, sino vivo, inteligente y libre. [38]

b. *El carisma de la profecía y su dinámica*

La aportación más específica de S. Tomás a la inspiración bíblica ha sido localizada por los teólogos tomistas en el tratado que S. Tomás reserva a la «*profecía*». [39]

El carisma de la «profecía» implica para S. Tomás dos aspectos o momentos: 1. la «acceptio sive repraesentatio rerum», es decir, la selección del material que ha de constituir el contenido de la profecía; 2. el «iudicium de acceptis», es decir, el juicio definitivo sobre el contenido de la profecía. Cuando el Espíritu Santo actúa sobre los dos aspectos tenemos la *profecía* propiamente dicha: el Espíritu *revela*, por ejemplo, a través de una visión, la realidad que el profeta no podría conocer por sí mismo, e *ilumina* al profeta con el fin de que él juzgue sobre la realidad revelada de forma sobrenatural. Se da también verdadera profecía cuando el Espíritu interviene solamente en el juicio sobre los datos y sobre los

[37] Cfr. Comm. in 2 Tim 3, lect. 3: Quodl. 7, a. 14, ad 5 y a. 16; Summa Theol. II-II, q. 172, a. 2, ad 3; q. 173, a. 4.

[38] Cfr., esquemáticamente y en síntesis, la aplicación tomista de la categoría «auctor instrumentalis» al autor humano de la Biblia: en I Libri di Dio, p. 119 s., nota 3.

[39] Cfr. Quaest. Disput., q. 12 aa. 1256-1259; Summa c. Gentes, III, 154; Summa Theol. II-II, qq. 171-174.

conocimientos que el profeta ha adquirido por la experiencia y por su reflexión personal; en tal caso el carisma le otorga el juzgar sobre dichos datos «humanos» de un modo infalible.

Este segundo modo, afirma S. Tomás, es el caso ordinario de la Sagrada Escritura, o de los escritores sagrados, [40] a los que el carisma divino les concede precisamente la capacidad de «juzgar de acuerdo con la verdad divina» los datos de la experiencia y de la historia humana y las consecuencias religiosas y morales que de ellos se derivan.

Algunos teólogos tomistas han interpretado de una manera un tanto rígida la distinción que establece S. Tomás entre los dos casos de «profecía», hasta hacerla coincidir con la distinción entre *revelación* (el caso en que el carisma produce a un tiempo contenido y juicio) e *inspiración*, en la que sólo se da iluminación sobrenatural acerca del juicio. El P. Benoit [41] reacciona contra lo que él llama una extorsión del texto de S. Tomás, para el cual —de hecho—«revelación» e «inspiración» se hallan estrechamente unidas dentro del carisma de la profecía como dos momentos o aspectos del mismo y además intercambiables: «Prophetia est (divina) inspiratio» y «Prophetia est divina revelatio». [42] «No es que estos dos términos sean perfectamente equivalentes. Cada uno de ellos connota un aspecto particular del carisma y S. Tomás se servirá de uno o del otro según pretenda destacar un determinado aspecto. De ahí que cuando hable de las representaciones sobrenaturales usará preferentemente de «revelatio» ya que ese es el canal normal de la «perceptio divinorum»; por el contrario, cuando pretende cargar el acento sobre la causalidad eficiente de la moción divina, entonces aparecerán en su pluma los términos «inspirare», «inspiratio», tratado de destacar el carácter transitorio de dicha moción (...). Toda revelación, es decir, toda percepción de la verdad divina, aun cuando se adquiera indirectamente por medio de un conocimiento natural, exige una elevación sobrenatural del espíritu, es decir, una «inspiración». Y a la inversa, toda elevación sobrenatural del espíritu, proyectando sobre el juicio una luz divina, acaba en una cierta percepción de la verdad revelada, en una cierta «revelación» más o menos intensa y amplia en proporción a la fuerza de esta luz o al menos en una iluminación de las mismas representaciones que forman el objeto de la conciencia». [43]

Hay que admitir que la íntima conexión existente entre «revelación» e «inspiración», iluminada por S. Tomás, se corresponde perfectamente con la doctrina bíblica que no limita la «inspiración» a los libros sagrados, sino que la extiende —aunque de una forma analógica— a todo el proceso de la Revelación en sucesos y palabras (véase cap. 9). También resulta positivo el hecho de que S. Tomás no haya tratado el problema de la inspiración «escriturística» por sí mismo, sino dentro de un contexto más amplio cual es el de la profecía-Revelación. Con todo ya hemos dicho que S. Tomás se mueve todavía dentro de una problemática de verdad nocional de tipo griego, con todos los límites que ésta comporta, por lo cual «no sólo la *revelación* consiste en una percepción de la inteligencia elevada por la gracia, sino que la misma *inspiración*, la cual eleva la inteligencia, se

[40] Summa Theol. II-II, q. 174, a. 2, ad 3.
[41] P. BENOIT, Rivelazione e Ispirazione, pp. 7-32.
[42] De Verit., q. 12, a. 1; Summa Theol. II-II, quaest, 171, a. 4, ad 2.
[43] P. BENOIT, o.c., pp. 2024.

concibe también esencialmente como una iluminación de orden especulativo [44]. Por otra parte, en la problemática de S. Tomás, «la acción de los autores inspirados se consideraba solamente dentro del cuadro general de la profecía, es decir, en función del *conocimiento* carismático de las verdades divinas que caracteriza a los depositarios de la revelación. Pero el problema de la inspiración escriturística toca menos este aspecto de las cosas, cuanto la *comunicación* de la revelación por parte de aquellos que tienen la misión de fijarla por escrito, sea cual sea el origen del conocimiento que tienen». [45]

4. Los Concilios Florentino y Tridentino

El *Concilio Florentino* (sesión IX - 4 febrero 1442) no repite solamente la fórmula tradicional de Dios «autor del AT y del NT», sino que introduce —por primera vez en los documentos del Magisterio— la categoría de «inspiración» como razón y fundamento del carácter divino de los libros sagrados:

«La Santa Iglesia Romana confiesa que un solo, idéntico Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir, de la Ley, los Profetas y del Evangelio, ya que los santos de uno y otro Testamento han hablado bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo (*eodem Spiritu Sancto inspirante*). Ella acepta y venera estos libros, que se indican bajo estos títulos...» (EB 47; CE 500; FC 57).

El *Concilio Tridentino* no tuvo que enfrentarse con errores relativos al origen divino de los libros sagrados y de su autoridad, ya que incluso los dirigentes de la Reforma protestante adoptaron la tesis de la *inspiración literal* o *verbal* de la Sagrada Escritura. [46] Basta citar a *Lutero*: «Ut omne verbum vocale, per quemcumque dicatur, velut domino ipso dicente suscipiamus, credamus et humiliter subiiciamus nostrum sensum. Sic enim justificabimur et non aliter» [47]; y *Calvino*: «Este es el principio que distingue nuestra religión de todas las otras: es decir, nosotros sabemos que Dios nos ha hablado y estamos ciertamente seguros de que los Profetas no han hablado por propia iniciativa sino como *órganos e instrumentos del Espíritu Santo*, que ellos han anunciado solamente aquello que han recibido de arriba. Quien quiera por lo tanto aprovecharse de la Sagrada Escritura tenga bien seguro en sí mismo ante todo este hecho: que la Ley y los Profetas no son en absoluto una doctrina confiada al apetito o voluntad de los hombres, sino una doctrina dictada *por el Espíritu Santo*»; «Las Escrituras... no pueden tener plena certeza entre los fieles por ningún otro título que no sea éste: cuando los fieles tengan como dato cierto y definitivo que las Escrituras han venido del cielo y que en ellas los cristianos oyen a Dios hablar con su propia boca». [48].

Por lo tanto, el Concilio Tridentino se limitó a recalcar siguiendo al Florentido, el *hecho* de la inspiración bíblica; sin embargo, contra el principio: «Sola

[44] Ibid., p. 24.
[45] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 100.
[46] Cfr. un «excursus histórico» sobre la inspiración verbal en los Reformadores del siglo XVI, en K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 2*** p. 61-69.
[47] Cit. en K. BARTH, o.c., p. 61.
[48] Cit. ibid., p. 62.

scriptura» de los reformadores, el Concilio estaba interesado en definir la acción del Espíritu Santo, no sólo en los libros sagrados, sino también «en la tradición no escrita de Cristo y de los apóstoles», a los cuales aplicó la fórmula «dictare» que sobre todo aquí no podía tener el valor de un «dictado verbal» (las tradiciones orales, como tales, no tienen una formulación verbal definitiva), pero en última instancia era sinónimo de «inspirare»(véase apartado 2 c).

«El sacrosanto, ecuménico y general concilio Tridentino, legítimamente reunido en el Espíritu Santo (...) tiene siempre presente que, eliminados los errores, se conserve en la Iglesia la misma pureza del Evangelio, aquel Evangelio que, prometido en un tiempo por medio de los profetas en las escrituras santas, el Señor Nuestro Jesucristo, Hijo de Dios, promulgó primeramente con su boca, después mandó que fuese predicado a toda criatura por medio de sus apóstoles, como fuente de toda verdad salvadora y de la disciplina de costumbres (*tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*).

Y porque el Sínodo sabe que esta verdad y disciplina está contenida en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas —que, recogidas por los apóstoles de la boca del mismo Cristo y de los mismos apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo (*Spiritu Sancto dictante*), transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros— siguiendo el ejemplo de los padres ortodoxos, con igual piedad e idéntica reverencia acoge y venera todos los libros sean del Antiguo como del Nuevo Testamento —ya que Dios es el autor del uno y del otro— y también las mismas tradiciones, que se refieren a la fe y a las costumbres, ya que las mantiene dictadas oralmente por el mismo Cristo o por el Espíritu Santo (*vel a Spiritu Sancto dictatas*) y conservadas con sucesión ininterrumpida en la Iglesia Católica. Y para que nadie pueda dudar cuáles sean los libros aceptados por el mismo Sínodo como sagrados, ha creído oportuno añadir a este decreto el elenco...» (Sesión IV, 8 abril 1546; EB 57; CE 542 ss; FC 59).

El término «dictare», que el Tridentino usaba solamente para las tradiciones orales, fue recogido y aplicado a los libros sagrados por la *Providentissimus Deus* de León XIII (cfr EB 89 y 124), y por la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV con referencia a la doctrina de S. Jerónimo (cfr EB 448). Tampoco aquí la expresión «dictare» se entiende en el sentido que le damos nosotros, ni hay que forzarla para hacer de ella un instrumento para explicar la naturaleza de la inspiración bíblica. Dicha expresión mantiene el mismo fin que tenía en los Padres, el de acentuar la primacía de la acción de Dios y del Espíritu Santo en el origen del Libro sagrado. Aun con todo, como fácilmente puede inducir a error, la expresión no aparece en el Concilio Vaticano I ni en el Concilio Vaticano II y asimismo se evitó dicha expresión en la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII.

5. Del Concilio de Trento al Concilio Vaticano I

Fueron los teólogos escolásticos postridentinos los que volvieron a examinar el problema teológico de *la naturaleza de la inspiración bíblica*. Sus reflexiones tomaron dos direcciones diversas.

Algunos se pronunciaron por una *inspiración verbal* de la Biblia, cuyo más ilustre representante fue el dominico Domingo Bañez († 1604), quien afirmaba: «Spiritus Sanctus non solum res in Scriptura contentas inspiravit, sed etiam singula verba quibus scriberentur dictavit atque suggessit (El Espíritu Santo no sólo inspiró las cosas contenidas en la Escritura sino que además dictó y sugirió cada una de las palabras con las que se escribieron)» [49] Bañez pretendía salvar

[49] D. BAÑEZ en su comentario *In Primam Partem Summae Theologicae*, q. 8.

así la divinidad de la Escritura, pero acababa por negar una real actividad humana en el escritor sagrado y hacía difícil —entre otras cosas— explicar la diversidad de lenguaje y de mentalidad que de hecho existen entre los escritores de la Biblia.

Otros sostuvieron, aunque con matices diversos, una especie de *inspiración real*, una inspiración que se limitaba al contenido de la Escritura y no extensible por lo tanto a la expresión verbal del mismo. Así el jesuita L. Lessio († 1623) que se encontró con que tres de sus tesis sobre la inspiración bíblica [50] fueron censuradas por su Universidad de Lovaina, en las cuales él parecía hacer coincidir la inspiración con una simple asistencia del Espíritu Santo con el fin de asegurar la inerrancia de los autores y de los escritos sagrados.

Lanzándose más adelante en esta misma línea, J. Jahn († 1816) identificó la inspiración con la ausencia de error en los escritores sagrados [51] y el benedictino D. B. Haneberg († 1886) pensó que una de las posibles inspiraciones, junto a la «antecedente» y «concomitante», sería la «inspiración consecuente», es decir, la subsiguiente aprobación de un libro, como libro sagrado, por parte de la Iglesia [52].

El 24 de abril de 1870 fue promulgada por el Concilio Vaticano I la «Constitución dogmática sobre la fe católica». En el capítulo 2 de la Constitución, dedicado a «La Revelación», se afirma a propósito de la Sagrada Escritura [53]:

«La Iglesia no guarda los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento como libros sagrados y canónicos porque, compuestos por iniciativa humana, hayan sido después aprobados por su autori-

[50] Las tesis de Lessio estaban formuladas así: «1 Para que un texto sea Sagrada Escritura, no es necesario que cada una de las palabras esté inspirada, por el Espíritu Santo; 2 ni siquiera es necesario que cada una de las verdades y proposiciones estén inspiradas inmediatamente por el Espíritu Santo al escritor; 3 si de un libro (como es quizá el caso del segundo libro de los Macabeos) escrito por obra del hombre sin la asistencia del Espíritu Santo, el Espíritu Santo atestigua que allí no hay nada falso, dicho libro se convierte en Sagrada Escritura». A sus acusadores Lessio respondió en mayo de 1587, aclarando que «había solamente querido decir que no era necesaria una inspiración nueva y positiva para que los hagiógrafos escribieran cada proposición y cada palabra..., sino que bastó un impulso particular del Espíritu Santo para que escribieran lo que antes habían oído y visto o conocido de otra manera y, simultáneamente, la asistencia y eventualmente la dirección del Espíritu Santo en todas las proposiciones y las palabras que los hagiógrafos escribían». Esta aclaración hizo que Roma declarase las proposiciones de Lessio «sanae doctrinae articulos». Es de notar que la tercera proposición de Lessio no cae de suyo bajo la condenación del Vaticano I: Lessio, de hecho, habla de aprobación del Espíritu Santo, y no reduce la inspiración únicamente a la aprobación consecuente por parte de la Iglesia. A propósito de las tesis de Lessio, cfr. C.M. MARTINI - P. BONATTI, o.c., pp. 61 ss.; L. PACOMIO, o.c., p. 163; CH. PESCH, o.c., pp. 279-281.

[51] J.M. JAHN, Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes, vol. 1/2, Viena 1892², pp. 91, ss. 104-111.

[52] D. HANEBERG, Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung, Ratisbona 1850, p. 714.

[53] Cfr. N. Y. WEYNS, De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum, en Ang 30 (1953) 315-336; J. SALGUERO, El Concilio Vaticano I y la doctrina sobre la Inspiración de la Sagrada Escritura, en Ang 47 (1970) 308-347; J. BEUMER, o.c., pp. 66-69. (con notas); C.M. MARTINI - P. BONATTI, o.c., pp. 67-70.

dad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (*Spiritu Sancto inspirante conscripti*), tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia» (EB 77; CE 762; FC 62).

Ante todo, el Concilio Vaticano I rechaza dos opiniones minimizadoras de la inspiración; se trata en concreto de las dos mencionadas más arriba de J. Jahn y de D.B. Haneberg. Mediante su aprobación «la Iglesia no puede transformar en Palabra de Dios lo que era palabra puramente humana. Ni esperar el Espíritu Santo a que el resultado esté completo para apoderarse de él: no lo convertiría de ese modo en Palabra suya. Del mismo modo que Jesucristo no es Dios en virtud de una apoteosis tardía en el seno de la Iglesia, que tributa honores divinos a su héroe; y tampoco por irrupción del Espíritu que se apropia de un hombre perfecto y lo deifica. No existe ningún momento en la vida del hombre Jesús, en el que este hombre no sea verdadero Dios». [54]

Sería también erróneo afirmar que *en la* Biblia está *contenida* la Palabra de Dios, aun sin error, como si un determinado número de frases bíblicas fueran nada más que palabra humana, y el resto Palabra de Dios: «Si el hagiógrafo ha escrito bajo el impulso del Espíritu Santo, sus palabras son palabras de Dios y toda palabra de Dios revela a Dios. *Toda* la Biblia es revelación para nosotros, porque es palabra de Dios; pero no toda la Biblia ha sido compuesta con revelaciones previamente recibidas por los autores». [55]

Después de estas dos precisiones negativas, que constituyen dos límites que la teología católica no puede traspasar, el Vaticano I repite en términos positivos la verdad de la inspiración bíblica, destacando los términos del Concilio Florentino: usa de hecho la fórmula «Spiritu Sancto inspirante conscripti» y recupera la categoría tradicional de «Dios autor» de los libros sagrados, pero sin asumirla necesariamente con el significado técnico y preciso de «autor literario» (véase apartado 2 b).

El esquema propuesto en el mes de diciembre de 1869 determinaba el sentido de «autor» con las palabras «tienen a Dios por autor y contienen verdadera y propiamente la Palabra de Dios escrita»; y en la explicación se afirmaba que «Dios es el autor de los libros, o autor de la Escritura, de manera que la misma notación o escritura de las cosas debe atribuirse principalmente a la operación divina que actúa en el hombre y por medio del hombre». Un nuevo esquema corrige «contienen» por «son... palabra de Dios escrita». Finalmente, una vez cerrada la discusión, el Concilio omite la última frase (o sea que afirma únicamente: «Tienen a Dios por autor»), dejando a la libre discusión el modo y la extensión del carisma. [56]

Conclusión.- El Vaticano I reafirma el origen divino de la Escritura en virtud de la inspiración, pero deja abierto el campo a ulteriores reflexiones teológicas sobre la naturaleza del carisma.

6. Hacia el Concilio Vaticano II

El cardenal G.B. Franzelin, jesuita, que participó activamente en los trabajos del Concilio Vaticano I, publicó precisamente el año 1870 su *Tractatus de*

[54] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 44 s.
[55] Ibid., p. 46.
[56] Cit. en L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 70.

divina Traditione et Inspiratione. El parte del concepto de «autor literario» y lo aplica a Dios como autor de la Sagrada Escritura.

En un libro, dice, existen dos elementos: uno *formal*, es decir, los pensamientos y los conceptos; otro *material*, es decir, las palabras que los expresan. También es autor de un libro quien se limita a ofrecer los pensamientos y contenidos de un libro y deja la empresa de su formulación escrita a un colaborador. Ahora bien, Dios sigue siendo el autor de los libros de la Sagrada Escritura aunque sólo el elemento formal de la Biblia («res, sententiae, argumentum») sea propiamente de Dios; en cambio, el elemento material (la expresión literaria de los contenidos) es del escritor humano, quien en virtud de la inspiración expresa de forma infaliblemente exacta cuanto Dios quiere comunicar a través de los libros sagrados.

Aunque el Vaticano I no hiciera suyo el concepto Franzeliano de «autor», la teoría de Franzelin hizo escuela durante varios decenios, si bien no le faltaron fuertes objeciones. A este respecto merece ser citado J. M. Lagrange O.P. (1938) quien en tres artículos publicados en «Revue Biblique» [57], hizo notar lo que con el tiempo se ha ido haciendo cada vez más evidente a la luz de la filosofía del lenguaje: que desde el punto de vista de la psicología de un autor literario, no es concebible una escisión entre pensamiento y lenguaje, dado que el escritor no puede concebir un pensamiento sino en un determinado lenguaje. [58].

a. *De la «Proviendentissimus Deus» a la «Divino Afflante Spiritu»*

La Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII del año 1893 es el primer documento del Magisterio ordinario que intenta una descripción de la naturaleza de la inspiración, a través de un análisis de la psicología del escritor sagrado en su triple dimensión: intelectiva, volitiva y operativa. En el contexto del problema de la inerrancia de la Sagrada Escritura y después de haber citado el texto del Vaticano I, la Encíclica describe la naturaleza de la inspiración bíblica «en términos que siguen muy de cerca la presentación de Franzalin». [59]

«Por ello es absolutamente inútil alegar que el Espíritu Santo toma a hombres como instrumentos para escribir, como si, no ciertamente al autor primero, pero sí a los escritores inspirados, se les hubiera podido deslizar alguna falsedad. Porque fue El mismo quien, por sobrenatural virtud, de

[57] J.M. LAGRANGE, Une Pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire, en RB 4 (1895) 563-571; Inspiration des livres saints, en RB 5 (1896) 198-220; L'inspiration et les exigences de la critique, en RB 5 (1896) 495-518.

[58] A propósito de la teoría de Franzelin, L. ALONSO SCHÖKEL, (o.c., pp. 60 s.) escribe: «Actualmente tal planteamiento está superado. No sólo la solución «Dios las ideas, el hombre las palabras», sino el mismo planteamiento «o las ideas o las palabras» porque supone una concepción del lenguaje y del estilo que no funciona en la realidad; es una distinción especulativa, de laboratorio, que peca de intelectualismo, como si sólo contasen las ideas. Además, el dilema implícito en la argumentación es incorrecto: O Dios dicta las palabras, o las palabras son sólo del hagiógrafo. Se da un tercero, que es la moción vital sin dictado escrito. Actualmente la mayoría de los teólogos consideran inspirado el concreto literario, sin distinguir entre fondo y forma: el concreto literario es un sistema de palabras significativas. Sólo que inspirar no es igual a dictar, en la acepción común».

[59] J. BEUMER, o.c., p. 76.

tal modo los excitó y movió a escribir, y de tal manera les asistió mientras escribían, que rectamente concibieron en su mente y fielmente consignaron y aptamente con infalible verdad expresaron todo aquello y sólo aquello que El quería: en otro caso no sería El autor de toda la Sagrada Escritura...»

La Encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, publicada el año 1920 con ocasión del XV centenario de la muerte de S. Jerónimo, siguiendo la línea del antiguo Doctor, subraya que el influjo de la inspiración, mientras impide al escritor sagrado que enseñe el error, no obstaculiza en nada la expresión propia de su genio y de su cultura. En cuanto a la naturaleza de la inspiración, la describe desde el punto de vista de la dinámica psicológica del escritor, en la misma línea de la *Providentissimus Deus*:

«Dios, conferida la gracia, da como anticipo una luz a la mente del escritor para proponer a los hombres la verdad como de parte de la persona de Dios (S. Jerónimo); y por otra parte mueve su voluntad y la impulsa a escribir; finalmente lo asiste de un modo especial y continuo hasta que haya compuesto el libro»(EB 448; FC 76).

(Sigue después la descripción de la inspiración de la «Providentissimus Deus», citándola a la letra).

Finalmente, la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII del año 1943 apela explícitamente la idea de instrumentalidad tan querida para S. Tomás y subraya que las características personales del autor humano no quedan eliminadas ni menoscabadas por la actividad del Espíritu. De hecho la Encíclica no describe la naturaleza de la inspiración en los términos de la *Providentissimus Deus* o de la *Spiritus Paraclitus*; afirma únicamente que sobre esta cuestión los teólogos modernos han podido explorar y proponer más adecuadamente y con mayor perfección que los de los siglos pasados sus reflexiones:

«Ellos, partiendo del hecho de que el hagiógrafo en la composición de libro sagrado es el *organon* o el instrumento del Espíritu Santo, pero instrumento vivo y dotado de inteligencia, destacan con toda razón que dicho instrumento, impulsado por la moción divina, usa de tal forma de sus facultades y de sus fuerzas que todos pueden fácilmente darse cuenta por el libro, que es su obra, de la índole propia de cada uno, con sus rasgos y características particulares» (EB 556).

b. *El modelo «leonino»*

El modelo «leonino», como lo llama Alonso Schökel, o sea la descripción de la naturaleza de la inspiración sugerida por la *Providentissimus Deus* de León XIII, ha dominado en la praxis reciente de los manuales [60]. En ella se nos describe las diversas fases de la actividad humana que un escritor recorre en la elaboración de un trabajo literario: la concepción mental de la obra, la decisión de escribir, la ejecución del escrito; y se afirma que en todas estas frases, desde el comienzo de la empresa, los hagiógrafos fueron movidos por el carisma del Espíritu Santo y por él mismo asistidos a fin de que llevaran a feliz término su obra literaria, de la que Dios fuese autor.

¿Qué diremos del modelo «leonino»? «Ante todo afirmamos su validez fundamental. Un esquema psicológico conserva su validez mientras se acepta como

[60] Cfr. por ejemplo: E. FLORIT, C.M. MARTINI - P. BONATTI, H. HÖPFL - L. LELOIR, oo.cc.; G.M. PERRELLA - L. VAGAGGINI, Introduzione alla Bibbia, vol. I, Introduzione generale; F. SPADAFORA - A. ROMEO - D. FRANGIPANE, Il libro Sacro, vol. I, Introduzione generale.

esquema, pierde su validez si se toma como forma adecuada y exclusiva. Dejando aparte la escritura automática y otros casos anormales o patológicos, todo proceso literario puede descomponerse esquemáticamente en tres tiempos: un tiempo intelectual de conocimiento —del orden que sea— un tiempo de voluntad libre hacia la objetivación literaria, un tiempo de ejecución o realización. Que en la realidad los tiempos pueden montarse, que cada uno puede desdoblarse o adoptar formas diversas, eso no quita a la validez básica del esquema». [61]

Precisamente por el hecho de que ningún esquema puede ser impuesto «como forma adecuada y exclusiva» en absoluto, otros teólogos, como L. Alonso Schökel, P. Benoit y K. Rahner (véase cap. 11) han abierto otras líneas de reflexión.

7. El Concilio Vaticano II

Me parece que puede resultar interesante una confrontación entre el texto del Esquema preparatoio, base de la discusión conciliar, y el texto definitivo de la *Dei Verbum*, en lo referente a la inspiración de los libros sagrados.

Esquema preparatorio «De fontibus Revelationis»	*«Dei Verbum»*
Definición y naturaleza propia de la Inspiración	*El hecho de la Inspiración*
«Para componer esta divina Escritura, Dios mismo excitó y movió a algunos escritores sagrados o hagiógrafos de manera que ellos concibieron rectamente con su mente y consignaron fielmente por escrito todas aquellas cosas y sólo aquellas que El (Dios) como Autor primario de la Escritura quería (cfr *Providentissimus Deus*). Así pues, la divina Inspiración, de acuerdo con la constante doctrina de la Iglesia, es un carisma especial ordenado a escribir mediante el cual Dios, actuando en el hagiógrafo y a través de él, habla a los hombres mediante lo escrito y por eso El (Dios) es llamado, y lo es en verdad, Autor principal de todo el texto sagrado. El hagiógrafo, por su parte, al componer el libro, es *organon* o instrumento del Espíritu Santo, pero instrumento vivo y dotado de razón, cuya índole, por tanto, junto	«Las verdades divinamente reveladas que en los libros de la Sagrada Escritura están contenidas y expresadas fueron escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Santa Madre Iglesia, por la fe apostólica, reconoce que todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, con todas sus partes son sagrado y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo (Cfr *Jn* 20, 31; 2 *Tm* 3, 16; 2 *P* 1, 19-21; 3, 15-16), tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los Libros Sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus capacidades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todas y sólo aquellas cosas que El quería». (DV 11).

[61] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 154 s.

con sus características personales pueden constatarse en el libro sagrado (Cfr. «Divino Afflante Spiritu»). Por eso la Iglesia con todo derecho desaprueba toda tentativa de desnaturalizar (extenuandae) la naturaleza de la Inspiración, sobre todo la tentativa de reducir esta forma conjunta de escribir de Dios y del hombre, a un impulso meramente natural o a un simple movimiento del ánimo» (De Fontibus Revelationis 8).

Esta confrontación entre las dos formulaciones pone de relieve algunas divergencias de notable importancia.

a. *El Esquema «De fontibus Revelationis»*

—*Se apropia el análisis de la Providentissimus Deus* sobre la psicología del autor humano en su triple dinámica (intelectual, volitiva y ejecutiva) y de aquí deriva la fórmula «veluti scritor» (= autor literario») aplicada a Dios: «Asimismo, siendo Dios mismo, por la inspiración de Su mismo divino Espíritu, Autor de toda la Sagrada Escritura, y por lo tanto como el escritor («veluti scriptor») de todas las cosas en ella redactadas por mano del hagiógrafo, se sigue asimismo que todas y cada una de las partes, incluso mínimas, de los libros sagrados están inspiradas» (ibid. 11).

—Cita también la *Divino Afflante Spiritu* y explicita la idea de instrumentalidad dentro de la categoría tomista de «autor principal de todo el texto sagrado en su integridad» que es Dios, y de «órgano o instrumento» que es el escritor sagrado.

b. *El texto definitivo de la «Dei Verbum»* [62]

—La DV prescinde del riguroso análisis de la psicología del autor humano en su triple actividad, no porque la considere falsa, sino con el fin de no vincular indisolublemente al dato de la fe una formulación teológica, que puede cambiar.

—La categoría de «Autor» aplicada a Dios permanece, mas dentro de esa acepción general que tenía en los Concilios Florentino, Tridentino y Vaticano I. Es decir, que expresa la actividad transcendental de Dios en relación a la Escritura, no categorizable en términos unívocos e inmutables, perfectamente —si bien misteriosamente— coordinada con la actividad humana del escritor sagrado, que la inspiración suscita, dirige y envuelve enteramente.

[62] En torno a la historia de las sucesivas relaciones que han llevado desde el esquema «De Fontibus» al texto definitivo sobre la inspiración, cfr. A. GRILMEIER, en: AA.VV. La verità della Bibbia nel dibattito attuale, pp. 188-195. 243-246; ID., en AA.VV., Commento alla Costituzione Dogm. sulla Divina Rivelazione, pp. 124-129.

—La DV conserva la idea de instrumentalidad aplicada a los escritores sagrados («actuando El en ellos y por su medio») en la acepción fundamental que tenía en el dato bíblico (véase cap. 9), en el sentido de que Dios, para comunicar su mensaje de salvación a los hombres, se sirve de sus intermediarios que son los profetas y los escritores sagrados. Pero el Vaticano II no llama a los hagiógrafos «instrumentos», sino «verdaderos autores», como si quisiera decir que la cualidad de «autor literario» corresponde —per se— únicamente al escritor humano. Dentro de este contexto se recupera un dato de la *Divino Afflante Spiritu* («Dios eligió y se sirvió de hombres en posesión de sus facultades y de su capacidad») citado también en el esquema preparatorio, para significar que la inspiración no elimina, ni sustituye la plena, libre y consciente actividad del autor humano, ya que no se reduce a un «dictado» por parte de Dios y de ninguna manera es equiparable a una inspiración de tipo mántico.

Conclusión—La DV recapitula los datos de la fe católica sobre la inspiración bíblica que son los mismos de la Biblia, pero enriquecidos con la reflexión de la Sagrada Tradición de la Iglesia en su voz del magisterio oficial. Entre otras cosas, la DV ha hecho propia la vinculación que ya el Concilio Vaticano I había realizado entre la categoría «Dios autor» y la de «inspiración», señalando que en la acción inspiradora del Espíritu Santo se halla el motivo por el que realmente puede decirse —y con toda verdad— que Dios es «autor de la Sagrada Escritura».

Pero el Concilio Vaticano II ha preferido prescindir de formulaciones más precisas no queriendo oficializarlas y codificarlas en una Constitución dogmática. Con esto ha dejado un amplio campo de libertad a ulteriores investigaciones teológicas (véase cap. 11), pero al mismo tiempo ha fijado ciertos límites entre los cuales deberá moverse la reflexión teológica del futuro.

Finalmente, en lo que concierne a las diversas imágenes que la Biblia, la literatura de los Padres o la teología han ofrecido para formular y aclarar el *misterio de la Inspiración* bíblica, éstas se han de entender «como instrumentos de conocer, como ilustraciones positivas y válidas, aunque limitadas, del hecho transcendente (...) como una teología «simbólica» que precede históricamente a la teología conceptual y la acompaña en todas sus etapas fecundas (...). La teología no puede prescindir de símbolos e imágenes (...), y (el lenguaje humano) ha de prestar sus imágenes para subir por analogía, al misterio del lenguaje divino en lenguaje humano»[63]. Dejando aparte la mayor o menor inadecuación de cada una de las analogías, «nos ofrecen un cierto conocimiento positivo sobre la Inspiración. Todas ellas, en medio de sus limitaciones, afirman el misterio de la Inspiración». [64]

[63] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 47-49.
[64] Idib., p. 75.

Capítulo 11

PROBLEMAS ABIERTOS [1]

Ya antes del Vaticano II la reflexión de los biblistas y de los teólogos había transcendido los límites de una tratadística, más o menos firme en el análisis psicológico del autor inspirado. Pero la *Dei Verbum*, además de enriquecerse con dicha reflexión (véase cap. 10, 7) no hay duda de que ha favorecido la ulterior profundización en una problemática todavía abierta.

Al criterio de un recuento, sin duda interesante, de nombres prestigiosos y de sus respectivas teorías, [2] hemos preferido precisar, dentro de las aportaciones de los biblistas y teólogos contemporáneos, algunas pistas de reflexión que coinciden con los problemas actuales en discusión sobre la historia y la naturaleza de la inspiración bíblica, confrontados con los datos de la ciencia bíblica moderna.

1. No uno sino varios autores inspirados

Muchos libros de la Biblia no han sido escritos de un tirón por un único autor, sino que han «venido a ser», es decir, se han ido haciendo poco a poco y mediante la aportación de diversas personas que en su mayor parte han permanecido en el anonimato, antes de que la obra adquiriera su forma literaria definitiva (véase cap. 5). Nuestro concepto de «autor», usado actualmente en nuestra cultura de editoriales y libros impresos, no basta para comprender y explicar la nueva realidad que ha hecho emerger la moderna investigación bíblica. El problema de la inspiración bíblica ha adquirido una nueva complejidad: ¿Es inspirado solamente el redactor final del libro, cuya contribución personal pudo ser relevante [3]

[1] *Bibliografía*

J. BEUMER, La théologie contemporaine dépuis le milieu du XIX[e], siècle, en L'Inspiration de la Sainte Ecriture, pp. 70-79. 123-125 (notas); R. CAVEDO, Libro Sacro, en NDT 765-770; H. HAAG, Problematica attuale dell'ispirazione, en AA.VV. Mysterium Salutis, vol. 1, pp. 474 ss.; W. HARRINGTON, Nuova instroduzione alla Bibbia, pp. 5061; L. PACOMIO, Verso e oltre il Vaticano II, en AA.VV., I Libri di Dio, pp. 196-224.

[2] L. PACOMIO, o.c.

[3] Véase cap. 5. Basta pensar en el libro del profeta Ezequiel: la mayor parte del texto es obra de Ezequiel, pero el libro de sus profecías fue compuesto más tarde por un discípulo, más aún el libro fue repetidamente enriquecido sufriendo añadiduras y reelaboraciones sucesivas; en la práctica el último redactor no sería el responsable directo ni siquiera de la centésima parte del libro actual.

o han gozado del carisma de la inspiración todos los autores que han contribuido a la elaboración de la obra? Limitar la inspiración al último autor exclusivamente, equivaldría en varios casos a convertir en figura de primer orden a colaboradores en realidad secundarios, y quedaría de hecho excluída de la inspiración directa una buena parte del texto de algunos libros, concretamente aquello que el redactor usó sencillamente como «fuente», limitándose a apropiársela y asegurándole la inspiración sólo a través de semejante procedimiento. Parece, por el contrario, más razonable extender la inspiración a los diversos autores que han participado en la formación de un libro y en la medida de su contribución. Dios habría guiado todo el proceso de la formación literaria de un libro, de manera especial en los momentos más decisivos. «Por lo tanto, si un libro se ha ido haciendo poco a poco, es preciso hablar de muchos autores inspirados. La inspiración de estos individuos no se orientaría ya a su obra inmediata, en sí misma, sino que la caracterizaría en cuanto que era ordenada por Dios, en cuanto al tenor y sentido, al libro bíblico definitivo (...). La inspiración de los muchos que han colaborado en un escrito bíblico, habría que considerarla como un todo único y consiguientemente produciría su efecto de inerrancia una sola vez, en el momento del resultado final de dicha colaboración». [4].

2. El carisma de la inspiración bíblica no es un carisma aislado

Decir que existen no uno sino varios autores inspirados, no agota el problema. La acción del Espíritu —como muy bien ha subrayado P. Benoit (véase cap. 9)— es inmensamente más amplia y precede al acto de escribir, aunque siempre va orientada y ligada a la puesta por escrito. Dios llama, educa, promueve, juzga y salva a su pueblo por medio de intermediarios que Su Espíritu suscita y mueve; antes de que intervenga el carisma de la inspiración escriturística, los *pastores inspirados* construyeron juntamente con Dios, como sus instrumentos, la historia de la salvación, y los *profetas inspirados* educaron el espíritu y la conciencia del pueblo para comprender la historia de Dios y de los hombres, la interpretaron y la proclamaron en nombre de Dios.

Más aún, el carisma de la inspiración propiamente dicha se inserta orgánicamente y de manera específica en el complejo de los carismas concernientes al anuncio y conservación de la Palabra de Dios, carismas que estructuraron la comunidad israelita del AT y más aún la cristiana del NT, elegida, movida y asistida por el Espíritu del Señor Jesús resucitado, para que estuvieran preparados para recibir y transmitir el sagrado depósito de la Revelación y difundirlo entre los pueblos. Es la «tesis» de Pierre Grelot: [5] «Dios ha predispuesto que su Palabra llegara a los hombres y que fuera conservada íntegramente en su pueblo valiéndose para ello de tres clases de carismas, confiando a los unos la misión de profeta o de apóstol, asistiendo a los otros en el ejercicio de sus diversas funciones, y también inspirando a otros para que escribieran los libros». [6]

[4] N. LOHFINK, Il problema dell'inerranza, en AA.VV. La verità della Bibbia nel dibattito attuale, p. 31 (21-63).

[5] P. GRELOT, La Bible parole de Dieu, pp. 48-66; La Bibbia e la Teologia, pp. 101-104.

[6] ID., La Bibbia e la Teologia, p. 101.

Los *profetas* del AT y los *apóstoles* del NT son, en virtud de su carisma específico, los agentes principales de la divina Revelación. Sin embargo, otros miembros de la comunidad, en la que el mensaje de la Revelación ha sido recibido y custodiado, gozan de la asistencia divina del Espíritu también de otras formas. Tales son, según Grelot, «los carismas funcionales» que estructuraban la tradición viviente del pueblo de Dios. En el AT: «los ancianos» (*Nm* 11, 16 ss), «los sacerdotes levitas» (*Lv* 8, 12.30), «los cantores» del templo (1 Crónicas 25, 1-3), «los sabios» y los «escribas« (*Sir* 15, 1-6; 24, 33; 39, 1-8; 51, 22-30; *S* 7, 27; 9, 17); y en el NT: «los que presiden» (*Rm* 12, 8), «los pastores» (Ef 4, 11), «los profetas» (1 Co 12, 8.28; *Rm* 12, 6; Ef 4, 11), «los maestros» (1 Co 12, 28; *Rm* 12, 7; Ef 4, 11), «los evangelizadores»(*Ef* 4, 11).

Ahora bien, cuando es un profeta o un apóstol el que escribe, el carisma escriturístico prolonga el carisma profético o apostólico, con todas aquellas nuevas y necesarias connotaciones que exige la puesta por escrito de la Palabra de Dios. En cuanto a los libros que no provienen directamente de un profeta o de un apóstol, el carisma escriturístico se injerta sobre un carisma funcional o ministerial ya existente, si bien es necesario que sea promovido como carisma especial con el fin de que dichos libros adquieran una autoridad análoga a la de la misma palabra profética o apostólica.

3. Dimensión comunitaria de la inspiración, pero no inspiración colectiva [7]

El número y, no pocas veces, el anonimato de los escritores bíblicos no debe llevarnos a pensar en una inspiración «colectiva», es decir, en un carisma dado a la colectividad como tal, a la que se atribuiría una existencia autónoma y primordial en la que el individuo quedaría diluido.

Una concepción semejante de la comunidad, basada en los presupuestos de E. Durkheim, se presenta como una teoría desacreditada —por no decir falsa— a los ojos de los sociólogos modernos: la comunidad no existe por sí sola, ni mucho menos es creadora, ya que es dependiente y deudora de los individuos eminentes que la dirigen. En todo caso, el pueblo suscitado y dirigido por Dios en la historia de la salvación no es un grupo anónimo, sino una comunidad orgánicamente estructurada en torno a los líderes carismáticos o institucionales que la interpretan, la expresan, la dirigen y la promueven; y los libros de la Biblia no fueron redactados por una colectividad anónima sino por individuos, por muy numerosos y aun muchas veces desconocidos que sean. [8]

[7] Cfr. J.L. MCKENZIE, The Social Character of Inspiration, en CBQ 24 (1962) 115-124; D.J. MCCARTHY, Personality. Society, and Inspiration, en TS 24 (1963) 553-576 (retoma, desarrolla, e incluso remodela la tesis de MCKENZIE); L. ALONSO SCHÖKEL, La palabra inspirada, pp. 191 s. (refiere las posiciones de McKenzie y de McCarthy, sometiéndolas a crítica); M. ADINOLFI, Aspetti comunitari dell'ispirazione, en RBI 14 (1966) 181-199.

[8] La *Sancta Mater Ecclesia* (Instrucción sobre la verdad histórica de los Evangelios) de la Pontificia Comisión Bíblica emanada durante el Concilio Vaticano II (cfr. AAS 56, 1964, 712-718) afirma textualmente en el número 1: «Donde convenga le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el método de la histo-

Esto no quita que entre sociedad-*comunidad* y escritor-*individuo* exista una verdadera interacción diversamente articulada, que podríamos describir del siguiente modo: [9]

a. El autor queda condicionado por la fuerza social de la lengua de su comunidad, aunque puede —e incluso debe— no dejarse simplemente «llevar» por la lengua de su pueblo. Un verdadero escritor adapta la lengua a sus necesidades y a su temperamento, afirmando así una libertad creativa frente a la realidad de la lengua de la que depende. Mediante su obra literaria, el escritor influye indirectamente sobre la comunidad lingüística de la que proviene y de la que depende, y enriquece de nuevas posibilidades el lenguaje que él mismo ha creado.

b. El escritor es tributario, no sólo de la lengua, sino de forma literarias previas que el grupo social le ofrece y que están ligadas a situaciones sociales específicas, o al «Sitz im Leben» o «situación en la vida» (véase cap. 6). Dichas formas no puede menos de asimilarlas y utilizarlas, si quiere darse a entender al grupo y comunicarse con él; sólo insertándose en esta tradición «literaria», podrá crear nuevas formas literarias y así podrá enriquecer el patrimonio literario del grupo social al que pertenece.

c. El escritor es el intérprete y el portavoz de su propia comunidad hasta tal punto, que el pueblo se siente autor de los sentimientos expresados por su cantor: pensemos, por ejemplo, en el caso de ciertas partes de la literatura «litúrgica», de las narraciones «épicas», del repertorio de los «proverbios». Mas el autor también sabe ser «agresivamente social» en el sentido de que no interpreta ya a la comunidad, sino que es provocado a la obra literaria por una actitud de «resistencia social». En tal caso ya no es el portavoz del pueblo, sino que reacciona contra los sentimientos del pueblo, lo dirige hacia nuevos horizontes, llega hasta a contradecirlo. Es el caso de gran parte de la literatura «profética«.

Esta múltiple interacción entre comunidad y escritor nos ilumina elocuentemente el carácter «eclesial» de los escritos bíblicos, que son realmente «el Libro del pueblo de Dios»: [10] en aquellos libros la comunidad de la Antigua y de la Nueva Alianza se expresa, se revela, se autodefine y se auto-transmite (véase cap. 4). Tal interacción no anula la personalidad de los autores, ni la disuelve en una masa amorfa a la que correspondería una inspiración vagamente colectiva. Incluso aquellos que realizan la obra de redacción final, y no pocas veces

ria de las formas, empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los evangelios. Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filósoficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria». Y entre estos principios la Instrucción recuerda precisamente el de la comunidad anónima creadora: «Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, *exageran el poder creador de dicha comunidad*» (n. 1). (Para la traducción española del texto íntegro de la Instrucción cfr. *Ecclesia* 24, 1964, pp. 735-738). El párrafo 19 de la *Dei Verbum* no hace más que resumir la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, y la cita expresamente en la nota.

[9] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, La Palabra inspirada, pp. 199-206.

[10] B. VAN IERSEL, La Bibbia come libro del popolo di Dio, en *Conc* 4 (1965) 34-48.

sobre todo ellos, son «verdaderos autores» (DV 11) con su carisma propio personal. Con todo, el carisma del escritor bíblico tiene siempre una *dimensión comunitaria*, ya qu está siempre orientado a la Iglesia, nace en la «comunidad-eclesial», porque se articula con otros carismas de la Iglesia y porque en el carisma escriturístico se expresa de forma autorizada y normativa un documento de identidad de la fe y de la vida del pueblo de Dios. [11]

4. Dios «autor» de la Biblia y hombres «escritores» de los libros sagrados: una relación digna de estudio (*tesis de K. Rahner*)

La afirmación de que Dios y el hombre, tanto el uno como el otro son autores de los libros sagrados forma parte del lenguaje del Magisterio y del lenguaje de la Teología. Pero es cierto que la actividad de Dios como Autor de la Sagrada Escritura no puede establecerse en el mismo plano que la ejercitada por el hombre-escritor, desde el momento en que la misma obra, considerada bajo el mismo aspecto, no puede tener más que una única causa. Si tomamos el concepto de «autor» y lo aplicamos a los dos términos de la cuestión (Dios y hagiógrafo) bajo la acepción de «autor literario» y desde el mismo punto de vista, no salimos del dilema: o Dios es el Autor de la Biblia y en tal caso el hagiógrafo es un simple secretario; o el hagiógrafo es el verdadero autor de la Biblia y entonces Dios queda relegado a un papel secundario, por ejemplo, el de dar el visto bueno en una especie de *nihil obstat*.

El teólogo K. Rahner [12] parte de ésta y de otras objeciones para una reflexión teológica de la que resulte «que Dios sea autor de la Escritura bajo un punto de vista que: a) deje a salvo el que verdaderamente Dios (aunque de una forma analógica) sea autor literario, y que al mismo tiempo no lo sea desde el mismo punto de vista que lo es el hombre y precisamente: b) de tal forma que este punto de vista exija (no basta que lo permita, tal punto de vista sería un subterfugio) que el hombre sea autor literario en el verdadero sentido de la palabra»[13].

[11] «Por lo tanto, es justo afirmar que, si la Palabra de Dios ha convocado y engendrado a la Iglesia, también es verdad que la Iglesia ha sido en cierto modo la matriz de las Sagradas Escrituras, esta Iglesia que ha expresado y reconocido en ellas, para todas las generaciones futuras, su fe, su regla de vida en este mundo. Los estudios de los últimos decenios han contribuido, en una medida importante, a poner de relieve la relación estrecha y el lazo que unen indisolublemente la Escritura con la Iglesia (...). Las investigaciones acerca de la historia de las tradiciones, de las formas, de la redacción (*Tradition-Form-Redaktionsgeschichte*) que Nos hemos estimulado, con las necesarias correcciones metodológicas, en la reciente instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios, ¿no entran también en esta perspectiva?» (Pablo VI a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la *Importancia de los estudios bíblicos para la actividad de la Iglesia*, discurso pronunciado el 14 de marzo de 1974, en AAS 66, 1974, 235 s.).

[12] K. RAHNER, (tr. esp. véase bibliografía general) Sull'Ispirazione della Sacra Scrittura (*Quaestiones Diputatae» 1)*. La tesis elaborada en esta monografía, la resume el mismo autor en *L'ispirazione della Scrittura*, en AA.VV., *Discussione sulla Bibbia* (Jdt 1), pp. 19-31; cfr. también: Curso fundamental sobre la fe, Herder, Barcelona, 1979, pp. 470-477.

[13] K. RAHNER, Inspiración de la Sagrada Escritura, Herder, Barcelona, 1970, p. 20.

La tesis de K. Rahner queda articulada de la siguiente manera (en síntesis):

1. Dios quiere y crea la Iglesia apostólica como fuente y norma de la fe de todos los tiempos del futuro, por lo tanto con todos sus elementos esenciales y definitivos, y lleva a cabo todo ello de forma única (es decir, intransferible) y definitiva. En realidad toda la historia de la salvación culmina en Jesucristo y en la Iglesia apostólica por El fundada, ya que es en ella donde se realiza la definitiva presencia de la Gracia salvífica de Dios en este mundo.

2. Uno de los elementos constitutivos, por lo tanto esenciales y definitivos, de la Iglesia apostólica, querida y creada por Dios como fuente y norma de la fe de todos los tiempos, es *la Sagrada Escritura*. De hecho, para que la Iglesia Apostólica pueda ser aquello que Dios quiere y de hecho crea, no pueden menos de corresponderle la singular capacidad, no sólo de discernir lo que le es propio, sino también de representar y objetivar de forma auténtica y precisa su propia esencia. Pero esta actividad de la Iglesia apostólica de expresarse en fórmulas permanentes y definitivas *es sobre todo* una actividad de objetivación literaria: decimos «sobre todo» porque, junto a la Biblia, se halla el modo complementario de la Tradición oral y vital de la Iglesia apostólica. Los libros sagrados son, de hecho, el modo privilegiado con que la Iglesia apostólica expresa y objetiva su esencia y su fe; es, pues, por medio de los Libros sagrados como la Iglesia apostólica ha sido establecida por Dios como fundamento y como norma de todas las sucesivas generaciones de creyentes.

3. De esta forma, Dios no sólo es el autor de la Iglesia apostólica sino también de los Libros sagrados, ya que son uno de sus elementos constitutivos. Pero no bajo el mismo punto de vista que el autor inspirado, a quien solamente corresponde el título de *autor literario* en el sentido propio, es decir, de compositor de libros (*Verfasser*). En cambio, Dios es autor de estos libros (*Urheber*), exactamente en el sentido de que El quiere con una predisposición absoluta la Iglesia apostólica como regla normativa de los tiempos cristianos posteriores y quiere esta Iglesia como norma objetivada, de manera que corresponda a aquella realidad suya, a saber, por medio de los testimonios escritos.

4. Esta relación «única« de Dios con la Escritura no es solamente una relación transcendental, del tipo que se da entre «Dios-causa primera» y «el hombre criatura» en el ámbito de la doctrina del concurso divino con la actividad humana, concurso que no conlleva el que Dios sea responsable de las acciones y obras del hombre. Se trata de una relación *categorial* entre Dios y la Escritura, ya que Dios por el hecho de ser autor de la Iglesia y de la Escritura como elemento suyo constitutivo en el sentido explicado más arriba, crea autores auténticamente humanos y toda su acción se encamina desde el principio a constituirlos como tales.

La «tesis» de K. Rahner no hay duda de que tiene algunos méritos, que merecen ser subrayados:

—El considera la inspiración bíblica en estrecha relación con la historia de la salvación, la cual halla su culminación en Jesucristo y en la Iglesia apostólica

fundada por El. Es lógico, por tanto, que Rahner desarrolle su teoría sobre la Inspiración a partir del NT y no del AT, ya que éste sólo puede ser comprendido plenamente a la luz de la Nueva Alianza de la que es la prehistoria. La inspiración del AT es recuperada en la tesis de Rahner en cuanto que la Iglesia apostólica ve en los libros veterotestamentarios el testimonio (querido por Dios y realizado por el Espíritu Santo) de su prehistoria, de la que la Iglesia no puede prescindir para comprenderse a sí misma y para poderse ofrecer a sí misma como norma y fundamento de la fe que salva.

—Rahner coordina perfectamente el aspecto personal y social de la Inspiración bíblica, subrayando su conexión con la Iglesia y por lo tanto el sentido eclesial de los autores y de los libros inspirados (véase apartado 3).

—En su tesis no aparece como necesario el que el hombre inspirado sea consciente cuando escribe (y de hecho en general no lo es) de que actúa bajo un influjo inspirativo especial. El campo de su conciencia es muy distinto; él sabe que «el núcleo específico de sus afirmaciones es dado por la misma revelación de Dios en Cristo, que ha tenido lugar en su misma generación y que es transmitida y testimoniada por aquella misma santa comunidad a la que pertenece y que ahora en aquel preciso momento se está formando de manera que más tarde los de la posteridad deben atenerse unánimemente a esta doctrina y a estos hechos». [14]

—Rahner realiza una interesante aportación —a mi entender decisiva— a la solución del nada fácil problema del reconocimiento por parte de la Iglesia post-apostólica del carácter inspirado de todos y cada uno de los libros de la Biblia, considerada la lenta y no siempre uniforme historia del reconocimiento de la extensión exacta del Canon bíblico (véase cap. 13). Para definir el Canon de la Sagrada Escritura no hay necesidad de una nueva Revelación: basta que la Iglesia post-apostólica reconozca un escrito de la edad apostólica como expresión legítima de la fe de la Iglesia primitiva y de su «prehistoria» veterotestamentaria, como objetivación auténtica que la Iglesia incesantemente custodia y transmite como punto de referencia primordial de su identidad. En otros términos basta que la Iglesia se reconozca en aquellos libros nacidos de su seno, se reconozca en ellos como en su propia imagen. Es el Espíritu Santo el que la guía en este proceso de autorreflexión, mediante el cual ella pone el primer acto fundamental de su solemne Magisterio infalible: precisamente el de *conservar fielmente* (por lo tanto de no modificar, ampliar o restringir) el *depositum fidei*, es decir, el dato original de la fe que ella después está llamada a comprender, predicar, actualizar fielmente.

5. Autores inspirados pero también obra literaria inspirada

La inspiración bíblica afecta al mismo tiempo a los hagiógrafos y a su obra literaria, es decir, la que es y sigue siendo para nosotros «Sagrada Escritura», Palabra de Dios.

Tanto el P. Benoit como L. Alonso Schökel prestan una particular atención a la complejidad del trabajo literario, que hay que tenerlo muy presente cuando se reflexiona sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. Con todo el punto

[14] Ibid., p. 69.

de arranque de la reflexión es distinto: Benoit accede al problema desde un punto de vista teológico especulativo, mientras que Alonso Schökel lo hace como teólogo-biblista dotado de una singular sensibilidad literaria.

a. *El modelo «Benoit»*

El P. Benoit [15] recorre críticamente la historia de las discusiones modernas sobre la inspiración bíblica a partir de Franzelin a quien todo reprochan justamente una distinción tan simplista, como él introduce, entre «la idea» y «las palabras»: en virtud de la inspiración, «Dios pondría las ideas, el pensamiento», «el escritor sagrado pondría las palabras, el estilo» (véase cap. 10, 6). Y Levesque, quien contra Franzelin afirma que la inspiración no va encaminada a dar a *conocer* la verdad sino a *transmitirla fielmente*: la inspiración va ordenada únicamente a la composición del libro, no a la adquisición de los conocimientos que en él se contienen. La discusión prosigue gracias a una distinción que se introduce, a partir de la *acceptio rerum* y *iudicium de acceptis* de S. Tomás (véase cap. 10, 5), pero distinguiendo en el *iudicium de acceptis* entre *iudicium speculativum* (con el cual afirmamos la verdad de la idea o de los contenidos mentales, cuando decimos: «Es verdadero») y el *iudicium practicum* (con el cual se decide escribir lo que se ha juzgado verdadero, diciendo: «Es preciso que lo escriba»). Para algunos (por ejemplo Ch. Pesch), los juicios especulativos, sean naturales o sobrenaturales por relación a su objeto, constituyen únicamente prerrequesitos: el carisma de la inspiración se sitúa sólo en el ámbito del juicio práctico. Para otros (ejemplo J.M. Lagrange), la inspiración es primordialmente una iluminación del entendimiento referida al juicio especulativo sobre la verdad de las afirmaciones que se han de escribir. Y en general, hasta la Segunda Guerra Mundial, se adoptó una opinión de compromiso en la que se consideraban necesarias determinadas intervenciones divinas tanto en el juicio práctico como en el especulativo, mas con una mayor acentuación en general, sobre este último». [16]

Benoit, después de haber aclarado los términos exactos de la teología de la inspiración en S. Tomás (véase cap. 10, 4), aplica de una forma más articulada los criterios del juicio teórico (o especulativo) y del juicio práctico a la complejidad del trabajo de formulación literaria del libro sagrado que constituye un dato adquirido por la moderna crítica bíblica. Con A. Desroches distingue no dos sino tres tipos de juicios: juicio *especulativo absoluto*, que se refiere a la verdad en sí misma; juicio *especulativo de acción* que tiene por objeto la verdad en su referencia a la obra... en cuanto es posible; juicio *práctico*, que tiene por objeto la verdad práctica y tiende en la forma debida a la obra en cuanto tal. Aplica estos criterios a la inspiración bíblica y resume así su tesis:

«1. La composición de los Libros Sagrados exige juicios especulativos sobrenaturales además de juicios prácticos.

2. Estos juicios especulativos no son necesariamente anteriores al juicio práctico, sino que pueden ser concomitantes o posteriores o ellos.

[15] P. BENOIT, Rivelazione e ispirazione, cap. III. Critiche e proposte riguardo alle discussioni moderne, pp. 56-92.

[16] R. CAVEDO, o.c., p. 766.

3. Estos juicios especulativos pueden ser cualificados por la influencia del juicio práctico». [17]

Ahora bien, todo el largo y complejo proceso literario, que conduce a la composición de la obra literaria y en el cual los juicios especulativos y prácticos se entrecruzan con peso y matices diversos, debe ponerse bajo el influjo del carisma divino.

b. *El modelo «Alonso Schökel»*

Alonso Schökel reconoce que el modelo «Benoit» matiza y perfecciona el esquema leonino, sobre todo «porque se acerca más a la realidad psicológica de la creación literaria»; con todo a su parecer, «no satisface todas las necesidades: todavía lo centra todo en el juicio, todavía rebaja a facultades ejecutivas factores eminentemente creativos del poeta». [18] Y R. Cavedo imputa al modelo «Benoit» una cierta rigidez: «Está ligado estrechamente al concepto de verdad a expresar; parece todavía un poco embarullado en divisiones y subdivisiones propias de la escolástica». [19]

b.1. La obra inspirada

Alonso Schökel [20] pone el acento en la necesidad de lograr un equilibrio entre los dos aspectos de la inspiración bíblica, el de los «escritores sagrados» y el de «la obra literaria». Para ello parte de los dos textos clásicos de la inspiración (véase cap. 9, 3), uno de los cuales se refiere a los autores: «movidos por el Espíritu Santo, algunos hombres hablaron en nombre de Dios» (2 *P* 1, 220) y el otro se refiere a la obra: «toda la Escritura está inspirada por Dios» (2 *Tm* 3, 16). ¿Cuál de las dos afirmaciones es más importante?

Los Santos Padres prefieren la fórmula de «la Escritura inspirada» como aparece también esta preferencia en el NT cuando cita el AT, y como lo hacen los comentadores medievales cuando aplican la teoría de «los cuatro sentidos de la Escritura» (véase cap. 16) no a los autores sino a los libros, a las obras. La misma definición del Concilio Vaticano I toma como objeto los libros, los cuales «son sagrados y canónicos... porque escritos bajo la inspiración del Espíritu, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia» (véase cap. 10).

Fue la especulación neoescolástica del siglo pasado sobre el carisma profético la que se centró en el aspecto psicológico de la inspiración, es decir, ha estado centrada en la mente del autor «con un exclusivismo —en opinión de Schökel— peligroso». Por lo tanto, dice él, «es conveniente equilibrar el enfoque psicológico con un enfoque más literario (...). En el orden de la importancia y de la intención, lo primario son las obras y toda la labor de los autores y su vocación se ordena a la obra». [21]

[17] P. BENOIT, o.c., p. 71.
[18] L. ALONSO SCHÖKEL, La palabra inspirada, pp. 158 s.
[19] R. CAVEDO, o.c., p. 767.
[20] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 219-239.
[21] Ibid., p. 220.

Por otra parte, toda esta impostación del problema se junta con una tendencia de la investigación literaria: «Hoy día afirman los estudios que el objeto de la ciencia literaria es la obra literaria; que el autor, la época, la sociología y la ideología interesan sólo en cuanto hacen comprender la obra» [22]. Por lo tanto, el proceso inspirativo sobre el autor está ordenado a la obra como a su término y a la obra literaria en su «pluralidad estructurada»: la obra constituye realmente una «unidad gestáltica» que sólo un análisis hecho en un segundo momento puede dividir, y que sólo una «intuición totalizadora» puede percibir en su visión unitaria. Aun en el caso de que recorramos —como normalmente se hace y se debe hacer en toda exégesis— el camino de aislar unidades y explicarlas por separado, se debe volver otra vez al estadio sintético, el de una visión y comprensión unitaria de la obra, tal como nos ha sido transmitida. [23]

Afirmar la inspiración de la obra literaria en su concreción total, juntamente con la de sus autores, hace más justicia a la múltiple riqueza de la Sagrada Escritura exaltada por los autores medievales, y asimismo al misterio de «la expresión humilde de la divina Providencia»: «Afirmar que todos los planos de la obra literaria concreta caen bajo el influjo de la inspiración no es nivelar todos los planos: no es elevar a proposición infalible una quiebra rítmica expresiva. Cuando decimos que la naturaleza humana de Cristo está asumida por la Persona divina, por una parte no excluimos de la encarnación miembro alguno, ni órgano, ni tejido: por otro lado no apisonamos en una masa uniforme el complejo organismo del hombre Cristo. Cada miembro y órgano y tejido están asumidos, según su función particular (...). De modo análogo debemos pensar la obra, que es una imagen del hombre: su concreción entera está inspirada, cada elemento según su función en alargarnos la revelación de Dios. Y si nos parece que con ello la simple y espiritual y purísima intelección de Dios queda humillada, aceptemos este misterio de humillación o «vaciamiento»como revelación de amor. Junto al *humiliavit semetipsum* de la encarnación, repiten los Padres el escondimiento de la divinidad «en la humilde expresión». [24]

b.2 Un modelo más literario

Pero el conocido profesor del Pontificio Instituto Bíblico no se ha limitado a la afirmación de principio de que la inspiración bíblica es ante todo y sobre todo un carisma que afecta a todos los planos de la obra literaria, sino de la experiencia de la creación literaria tal como la conocemos por las confesiones de auténticos escritores, [25] propone él también un *esquema en tres tiempos*, [26] que podemos sintetizar de la siguiente manera:

1. *Materiales*. La materia puede ser una experiencia vital, una serie de experiencias propias o ajenas, experiencias dictadas por un conocimiento puro, o por informaciones o por materiales literarios preelaborados: Todo esto no cae necesariamente, todavía, bajo la inspiración bíblica.

[22] Ibid., p. 221.
[23] Cfr. Ibid., pp. 236 ss.
[24] Ibid., pp. 226 s.
[25] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 158-163.
[26] Cfr. Ibid., pp. 180-184.

2. *Intuición*. Es el verdadero momento inicial de la obra literaria y se convierte en una central de energía que va dando vida a todos los materiales, pone en movimiento e ilumina todo el proceso a seguir hasta llegar a la obra escrita. Dicha intuición tiene lugar en los autores sagrados bajo la inspiración de Espíritu Santo y es reveladora de una realidad (literaria), aunque todavía no en forma de proposiciones.

3. *Ejecución*. Es la fase que sigue a la intuición, bien sea como una especie de necesidad interior de escribir y componer, bien sea sobre todo como un proceso de realización o ejecución literaria, puesta en marcha por el impulso interno. Todo este proceso de formulación literaria es un momento creativo que debemos considerar como desarrollado bajo la acción del Espíritu: la inspiración bíblica es esencialmente un carisma del lenguaje.

Por otra parte —y es, a mi entender la contribución más original e interesante de Alonso Schökel— él realiza un intento de penetrar en el misterio de la obra concreta literaria inspirada de la Biblia, examinando algunos ejemplos tomados sobre todo del AT, que presenta una riqueza literaria más variada: la inspiración de un *gran poeta* como Oseas; o *en un sencillo artesano* del lenguaje como es el autor del *Salmo* 119; en la *visión de una imagen* como sucede en *Jeremías* 1, 11-12; en una *particularidad de estilo* como la de *Isaías* 1, 21; en *un Salmo de imitación*, como el *Salmo* 19; en *una narración* como la de la plaga del *Exodo* 7, 11; en *una formulación literaria progresiva* como por ejemplo la del Pentateuco a través de las sucesivas tradiciones del J, E y P; en la *entonación épica*, como la que preside a la narración de las plagas. No nos es posible resumir el contenido de todas estas páginas bellísimas [27] que muy gustosamente enumeramos aquí y las recomendamos al lector.

6. Sagrada Escritura y Palabra de Dios

La fe del antiguo y del nuevo Israel proclama: *La Biblia es Palabra de Dios* (véase cap. 8). La inspiración de los libros sagrados (véase cap. 9) proporciona fundamento y razón a esta afirmación de la fe, tan connatural en el creyente que corre el riesgo de que se le pase inadvertido este aspecto realmente inaudito del misterio. ¿Cömo hay que entenderla?

La verdad es que cuando se tenía una concepción mecánica y milagrera de la inspiración, como si Dios hubiese inspirado *directamente* a los escritores sagrados a modo y manera de dictado, todo cuanto debían escribir, reducidos al papel de una especie de «secretarios» de Dios, se podía equiparar sin ninguna dificultad e inmediatamente la Sagrada Escritura con la Palabra de Dios. Pero ahora la misma crítica literaria bíblica nos ha obligado a considerar a los escritores sagrados no como secretarios sino como «verdaderos autores» literarios (DV 11) y la Biblia como un libro profunda y auténticamente humano, en el que no se nos ofrece directamente la Palabra de Dios, aunque sí su más autorizado testimonio. La Escritura participa de la causalidad y de la contingencia de todo aquello

[27] Cfr. Ibid., pp. 163-177; 177-180, ejemplos del NT (Evangelios y Epístolas).

que es humano, o al menos también humano. Los autores sagrados «hablaron de Dios como pudieron», escribe S. Agustín al comienzo de su Comentario al Evangelio de S. Juan:

«Explicar cuanto les fue dicho, en su pleno significado, es cosa que supera toda capacidad humana. Más aún, no dudo en afirmar, hermanos míos, que tal vez ni el mismo S. Juan fue capaz: *habló como pudo, porque era un hombre que hablaba de Dios. Inspirado, ciertamente, pero siempre hombre.* Gracias a la inspiración, algo pudo decir: si no hubiera estado inspirado, no hubiera sido capaz de decir nada. Pero aunque estuviera inspirado no pudo decir todo el misterio: *dijo lo que un hombre podía decir*» [28].

Con todo la Iglesia sique manteniendo como objeto de la propia convicción de fe y de la propia experiencia que *la Escritura es Palabra de Dios*, en cuanto palabra que salió y sale de Dios y nos da testimonio sobre Dios. Una vez más preguntamos: ¿cuál es el significado de esta profesión de fe?

a. *La Palabra de Dios es una realidad analógica* [29]

La teología cristiana reconoce que «la Palabra de Dios es algo que se contempla a diversos niveles, en diversas situaciones. Se trata de un concepto análogo, no es algo que se realiza unívocamente y sólo en una determinada situación siempre igual»[30].

K. Barth (véase apartado 7) propone una distinción entre: *Palabra de Dios revelada* (es decir, Jesucristo), Palabra de Dios *escrita* (la Biblia inspirada por Dios), Palabra de Dios *predicada* (la predicación de la Iglesia)). En la misma línea de K. Barth, y haciendo propias las reflexiones de A. Schlatter y O. Weber, P. Stuhlmacher [31] afirma que ya en el NT, como en el resto del AT, la Palabra de Dios presenta un múltiple aspecto:

1. Palabra de Dios como *Palabra acontecida* que está a la base y precede a todo humano testimonio: es la persona misma de Jesucristo.

2. Palabra de Dios como *Palabra testimoniada*, cuando los discípulos de Jesús y los apóstoles dan testimonio de Jesucristo como el Señor y el Salvador: es el mismo NT, como escritura y documento de aquella palabra testimoniada elevada a Canon de la Iglesia, por medio del cual transmite la Palabra acontecida que se ha hecho terrenamente accesible e históricamente comunicable.

[28] In Joh. Evang. 1, 1 (Commento al Vangelo de Giovanni, vol. 1, Città Nuova, Roma 1965, p. 20).

[29] Cfr. C.M. MARTINI, *Parola di Dio e parola umana*, en AA.VV., Incontro con la Bibbia, pp. 43-47 (Il libro sacro nell'ambito della Parola di Dio); P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, pp. 45-47 (Autorität und (dreifache) Gestalt des biblischen Zuegniswortes); O. SEMMELROTH, Teologia della Parola, pp. 17-172; K.H. SCHELKLE, Sacra Scrittura e Parola di Dio, en AA.VV., Esegesi e Dommatica, pp. 11-37.

[30] C.M. MARTINI, o.c., p. 44.

[31] P. STUHLMACHER, o.c.

3. Palabra de Dios como *Palabra anunciada* a través de la predicación de la comunidad, bien sea como anuncio misional programado, bien sea como testimonio misionero fáctico. Para Stuhlmacher, si queremos hablar de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios, es aconsejable partir de su carácter de testimonio y leer la profesión de fe dentro del contexto de la triple (al menos) forma de la Palabra de Dios y en conexión recíproca entre ellas: «La Biblia es deudora a la Palabra revelada de Dios, que adquiere en la persona de Jesucristo su forma completa; ella es el documento, elevado a la categoría de Canon de la Iglesia, del testimonio de aquella Palabra de la revelación que se ha desarrollado históricamente; es el documento que provoca el anuncio de la Palabra de Dios por parte de la Iglesia y al mismo tiempo legitima su contenido» [32].

C.M. Martini amplía más esta lista de distinciones, que considera «didácticamente más útil para ayudarnos a captar las analogías de la Palabra de Dios» [33]. La Palabra de Dios puede asumir cinco significados:

1. La Palabra de Dios es, en el lenguaje de la revelación Trinitaria, el *Verbo de Dios* de Jn 1, 1-2, que está en la base de todos los demás significados del término y expresa la comunicabilidad de Dios que es el Logos de Dios en toda su extensión e intensidad; 2. La Palabra de Dios es por excelencia *Jesucristo, el Verbo en medio de nosotros* en Jn 1, 14, el Dios que se ha dicho y manifestado a nosotros en la historia. Es Jesús en todo el arco de su vida, su muerte, resurrección y señorío glorioso del universo, el que nos manifiesta el Padre: Toda realidad que en la Iglesia y en la historia merece de algún modo el nombre de Palabra de Dios queda referida a Jesucristo. Se habla de «glorioso señorío», porque la Palabra de Dios en Jesucristo no es solamente la que se hace presente en el Jesús histórico que culmina en la Resurrección, sino también la que estará presente en su máxima extensión en el Reino de Dios entregado al Padre en la plenitud de los tiempos (cfr 1 Cor 15, 24; DV 4, último párrafo).: «Podemos decir que sólo en este momento la comunicación de Dios al hombre alcanzará el ámbito definitivo máximo de su expresión *extensiva*, si bien sostenemos que el ámbito máximo de su expresión *intensiva* sigue siendo la Cruz y Resurrección»[34] 3. La Palabra de Dios se hace *Palabra de Dios* en plural, «palabras hacia», «palabras a»: son las *palabras dichas*, las palabras habladas en la historia de la salvación por los profetas y los apóstoles para manifestarnos el plan divino que ha de realizarse y que se realiza en Jesucristo. Son estas palabras de la predicación profética y apostólica que, de hecho, la Escritura llama normalmente «Palabra de Dios»; y, en relación a esa plenitud extensiva de la Palabra de Dios tanto en el primero como en el segundo significado, se advierte cómo ya aquí las Palabras de Dios adolecen de cierta falta de plenitud, que pone de manifiesto su carácter dinámico: son «Palabras hacia», «Palabras a». 4. «Palabras de Dios son también las *palabras escritas* de todos aquellos que, en conexión con la actividad profética y apostólica, han escrito por inspiración divina. Son los profetas escritores, los apóstoles, los evangelitas, los sabios, los cronistas, los legisladores, los poetas. Esa es la Biblia, que aparece en este cuarto momento del análisis de la Palabra

[32] Ibid., p. 47.
[33] C.M. MARTINI, o.c., p. 42.
[34] Ibid., p. 35.

de Dios. Ahora es precisamente cuando pasamos de la palabra hablada a la palabra escrita. La Biblia nos conserva las palabras de los apóstoles, de los profetas, etc., puestas por escrito bajo la inspiración de Dios, para manifestarnos su plan de salvación en *Cristo*»[35]. 5. Finalmente. Palabra de Dios es *la palabra de la predicación cristiana viva*: cuando se predica la fe, la conversión, a Jesucristo, se tiene en la Iglesia un acontecimiento que se puede llamar «Palabra de Dios». [36]

b. *La Biblia es Palabra de Dios*

En el contexto de estas múltiples realidades todas ellas reducibles a la *Forma prima* que es la Palabra de Dios, la cual trasciende todas las palabras divinas que son testimonio de ella y de la que como tales forman parte [37] podemos tratar de describir el significado de la profesión de fe: «La Biblia es Palabra de Dios» con la ayuda de algunas proposiciones que exponemos a continuación:

1. La Sagrada Escritura no es identificable *tout court*, ni con el Logos de Dios ni tampoco con la revelación de Dios en la historia y en el mundo que ha tenido su culminación en Jesucristo. Ella es un testimonio histórico privilegiado de la Revelación, es la «imagen canónica de la Revelación»[38]. En virtud de este testimonio canónico-privilegiado de la Revelación que es la Biblia, se ha hecho posible y se ha abierto a todos los hombres la presencia de la Palabra de Dios y acerca de Dios, hecha carne en Jesucristo: Palabra verdadera de Dios (no simple idea vaga, ni simple balbuceo), Palabra dicha por Dios sobre Sí mismo, sobre el mundo, sobre todo ser humano.

2. En cuanto testimonio histórico autorizado de la Revelación, las Sagradas Escrituras no solamente *contienen* la Palabra de Dios, sino que *son* Palabra de Dios: «Las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, *por ser inspiradas, son verdaderamente Palabra de Dios*» (DV 24). Este es, a mi entender, el punto discriminante y decisivo de la cuestión, íntimamente ligado a una concepción, adecuada o imprecisa, sólida o atenuada sobre la inspiración bíblica. Como escribe C.M. Martini: «La Biblia tiene por una parte una relación inmediata con la palabra profética y apostólica de Israel y de la Iglesia primitiva, y por otra, con Cristo y con el Padre, por mediación del Espíritu que la inspira. Por esto precisamente la palabra de la Biblia representa un momento privilegiado de la revelación. Si fuese solamente una transcripción histórica de los oráculos proféticos, tendría un valor como libro de los orígenes, como documento de la fe de las generaciones antiguas, sin que necesariamente contenga siempre una palabra normativa para las generaciones futuras. Al contrario, la relación que tiene con el Verbo por medio del Espíritu hace de esta palabra una fuerza viva y permanente de la manifestación de Dios para todos los tiempos»[39]. Dejando sentado,

[35] Ibid., p. 46.

[36] Cfr. La monografía de E. GRASSO, L'annunzio della salvezza, D'Auria, Napoli 1970 (especialmente el cap. II).

[37] Cfr. H. URS VON BALTHASAR, Gloria, vol. I, pp. 495-521; Mons. N. EDELBY, Intervención en el Concilio Vaticano II, cit.: véase en el cap. 2, 5 d.

[38] U. URS VON BALTHASAR, o.c., p. 509.

[39] C.M. MARTINI, o.c., p. 46.

y es bueno repetirlo, que si la Escritura en virtud de la inspiración es *formalmente* por sí misma Palabra de Dios, no lo es *inmediatamente*: Palabra inmediata de Dios es sólo el Logos de Dios. [40]

3. La relación permanente que la Escritura, en virtud de la inspiración, tiene con Dios y con Su Palabra, hace que la Palabra de Dios permanezca a través de la Escritura con toda su fuerza viva y eficaz. La inspiración no es solamente un hecho aislado, pasado, sino una cualidad permanente, una fuerza espiritual siempre actual y presente en la Escritura (véase apartado 7), que mantiene a punto todo el poder de la Palabra de Dios: «Por eso debe referirse de forma excelente a la Sagrada Escritura aquello que se ha dicho: «La Palabra de Dios es viva y eficaz»(*Hb* 4, 12), «que posee la fuerza de edificar y dar la herencia a todos los santificados» (*Hch* 20, 32; cfr. 1 Ts 2, 13» (DV 21).

4. Cierto que la Escritura «no es Palabra de Dios en el aspecto glorioso, sino en aspecto servil, escondida y velada, como aquella Palabra primordial de Dios al mundo, que es Cristo, del cual Fil 2, 6-11 dice: «El, aun siendo de naturaleza divina..., se despojó a sí mismo, tomando la condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres; apareció en forma humana, se humilló a sí mismo... hasta la muerte de cruz». Así está, como dice la teología, la Palabra en el libro (el Logos *embiblos*), escondida y sin rostro como la Palabra en la carne (el Logos *ensarkos*), que es el centro de la verdad de la Escritura». [41]

7. La Escritura «inspirada por Dios» ¿es también «inspiradora de Dios»?

Dentro del amplio y articulado contexto neumatológico, que precede y sucede a la inspiración bíblica propiamente dicha de que hemos hablado (véase cap. 9), encuentra una solución más adecuada un problema que ha vuelto con fuerza en los debates ecuménicos actuales entre la Iglesia Católica y las Confesiones Protestantes. La Biblia, ¿es Palabra de Dios porque está «inspirada por Dios» o es tal porque «inspira a Dios, comunica a Dios» en el corazón del creyente? La Biblia *¿es en sí misma Palabra de Dios, o más bien se hace* Palabra de Dios sólo cuando y en aquel que la acoge como tal mediante la fe?

a. *Lutero y Calvino*[42]

Lutero y Calvino, los grandes padres de la Reforma protestante, acentuaron el aspecto objetivo de la inspiración de la Escritura hasta el punto de defender la *inspiración verbal* (véase cap. 10, 4): para Lutero no admite ninguna duda

[40] Cfr. O. SEMMELROTH, o.c., p. 140 ss.
[41] K.H. SCHELKLE, o.c., pp. 16 s.
[42] Cfr. L. PACOMIO, Erasmo di Rotterdam e i Reformatori protestanti: Lutero e Calvino, en AA.VV. I Libri di Dio, pp. 127-149; K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 2*** pp. 61-69.

el significado pasivo del *theópneustos* de 2 Tim 3, 16, que el traducía por *von Gott eingegeben*. [43]

Pero los Reformadores destacaron igualmente el aspecto subjetivo de la inspiración, es decir, la intervención del Espíritu Santo en el lector: en el sentido de que la palabra de la Biblia no puede ser reconocida como Palabra de Dios si el mismo Espíritu Santo no continúa actuando sobre aquellos que la escuchan y se hace también para ellos un acontecimiento. Según Lutero, «Spiritus solus intelligit Scripturas recte et secundum Deum. Alias autem, etsi intelligunt non intelligunt»; «haereticus est, qui scripturas sanctas alio sensu quam Spiritus Sanctus flagitat, exponit» [44]. También para Calvino, únicamente Dios puede dar testimonio de Sí mismo: «Sólo El (Dios) es testimonio suficiente de Sí mismo, en su Palabra» primeramente, «en el corazón de los hombres» después; [45] el Espíritu Santo realiza su acción iluminadora en ambas direcciones: «Es necesario, por lo tanto, que el mismo Espíritu Santo que ha hablado por boca de los profetas entre en nuestros corazones y los toque en lo más vivo para persuadirlos de que los profetas han expuestos fielmente cuanto se les había mandado de lo alto»[46]. Y la misma Sagrada Escritura es el «instrumento con el que el Señor dispensa a sus fieles la iluminación de su Espíritu». [47]

Con todo, la afirmación de principio de la dimensión objetiva de la inspiración entra en crisis ya con Lutero, desde el momento en que teniendo que decidir sobre la extensión exacta de la inspiración en el NT, aplica un criterio sustancialmente subjetivo: *Ist Bibel was Christum treibt*, (Biblia es lo que trae a Cristo), que le lleva inevitablemente a distinguir en el NT entre libros inspirados y no inspirados, libros más inspirados y menos inspirados (véase cap. 13, 3). No de otro modo para Calvino, el criterio valorativo sobre la realidad divino-inspirada de la Escritura y de su canoncidad no es la Iglesia, sino la misma Sagrada Escritura: en realidad, la Escritura «es por sí misma suficiente..., tan grande es la fuerza que posee para conmover» [48] ella «es capaz de darse a conocer por su virtud potente e infalible, lo mismo que las cosas blancas o coloradas muestran su color o las cosas dulces o amargas su sabor» [49]. La Biblia inspirada y los creyentes que la reconocen como tal mediante la iluminación del Espíritu, cierran el círculo teológico-hermenéutico de la Escritura. Al faltar el tercer elemento, la Iglesia o cualquier concepción que no carezca de la misma, el subjetivismo acaba por imponerse.

b. *K. Barth y E. Brunner* [50]

K. Barth, en la línea de los padres de la Reforma, subraya y además de manera polémica las dos dimensiones de la inspiración bíblica:

[43] «Denn alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze Lehre, zur Strafe...» (2 Tim 3, 16): cfr. Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten u. neuen Testaments (nach der deutschen Überstzung Dr. Martin Luthers). vol. II, Köln 1859, p. 219.

[44] Cit. en K. BARTH, o.c., p. 63.

[45] J. CALVINO, Instit. I, 7, 4 (G. Tourn I, 179).

[46] Ibid.

[47] Instit., I, 9, 3 (G. Tourn I, 197 s.).

[48] Instit., I, 8, 1 (G. Tourn I, 183).

[49] Instit., I, 7, 2 (G. Tourn I, 176).

[50] Cfr. también B. MONDI, I grandi teologi del secolo ventesimo, vol. 2, I teologi protestanti e ortodossi, pp. 21-84; B. GHERARDINI, La seconda Riforma, vol. II, pp. 80-196; H. BOUILLARD, Karl Barth, 3 vols.

«Ya hemos dicho, el mismo Pablo ve ya en el canon de la antigua alianza una carta santa, una escritura revestida de autoridad divina, y considera sus palabras como «dictadas por el Espíritu». ¿Cómo negar que la obra del Espíritu Santo comporta igualmente este aspecto? Pero entonces, ¿por qué hay que aferrarse a él, por así decirlo, exclusivamente? ¿Se comprende todavía lo que significa la inspiración de los profetas y de los apóstoles, cuando se olvida que solamente a través del Espíritu han recibido ellos la comunicación de la Revelación que se halla en la base de sus testimonios hablados o escritos y que sus oyentes y lectores tienen necesidad de este mismo Espíritu para entenderlas verdaderamente? ¿No significa oscurecer peligrosamente la intervención de la libre gracia, tan claramente expresada en Pablo, al poner en primer plano y como a nuestro alcance uno de sus efectos, cuando dice: un día, en tal lugar, algunos han hablado y escrito bajo el impulso del Espíritu Santo? Es un hecho confirmado por todas las afirmaciones del mismo Pablo. Pero la gracia y el misterio que con razón han sido reconocidos en este hecho ¿siguen siendo gracia y misterio de Dios y de su Palabra en el sentido bíblico del término, cuando se reduce su alcance a este único acto?» [51]

Pero Barth, de acuerdo con su teología de la *analogía de la fe* en contraposición a toda *analogía entis* [52] se irrita contra toda humana pretensión de entender la inspiración bíblica, que es milagro de Dios y nada más, «de concebir (dicho milagro) en su misma incomprensibilidad y hacerlo natural en aquello que tiene de sobrenatural» [53]. En las tres formas en que nos llega la Palabra de Dios: *Palabra revelada* (revelación), *Palabra escrita-inspirada* (Biblia) y *Palabra predicada* (predicación) [54], la Palabra de Dios siempre tiene esta esencial característica: es *Dei loquentis persona.* Dios es y sigue siendo el *sujeto* de su Palabra, y ninguna de las tres formas es en sí misma Palabra de Dios entregada al *conocimiento* del hombre, sino solamente confiada al *reconocimiento* de la fe mediante el Espíritu de Dios: el conocimiento que el hombre puede tener de la divina Palabra no puede consistir más que en el «*reconocimiento*», y el reconocimiento nunca puede llegar a ser real y comprensible «si no es por la acción de esta misma Palabra» [55]. Esto vale también, y muy especialmente, para la Escritura, que «es instrumento concreto mediante el cual la Iglesia puede recordar el acontecimiento de la revelación de Dios, y ser solicitada, autorizada, guiada a la espera de la futura revelación y, con ella, a la predicación» [56]. Entonces, ¿en qué sentido, según K. Barth, podemos afirmar: *La Biblia es palabra de Dios*? El responde:

«La proposición: La Biblia es Palabra de Dios es una confesión de fe, una proposición de la fe la cual entiende que el mismo Dios habla en la palabra humana de la Biblia. Y ciertamente, cuando nosotros afirmamos esta proposición en la fe, la consideramos verdadera independientemente de nuestra fe y más allá de toda fe, la consideramos verdadera contra nuestra misma incredulidad; verdadera, no tanto como descripción de nuestra experiencia con relación a la Biblia, cuanto como descripción de la acción de Dios en la Biblia, cualesquiera que sean las experiencias que hayamos podido tener o no tener. Es precisamente la fe la que puede distinguir y captar, más allá de sí misma

[51] K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 2*** p. 59.

[52] *La analogia entis* cree poder decir algo de Dios, de su naturaleza, de sus atributos, partiendo del ser de las criaturas; la *analogia fidei* es aquella que se basa en la revelación divina y en su gracia, que nos alcanza a nosotros y los instrumentos de nuestro pensar y hablar, y nos permite hacer uso de los instrumentos (pensamientos y palabras) que la misma revelación pone a nuestra disposición.

[53] K. BARTH, Dogmatique, ibid.

[54] Cfr. K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 1***, pp. 85-120.

[55] Cfr. Ibid., pp. 192-220.

[56] Ibid., p. 107.

y de todas las experiencias ligadas o no a la fe, la acción de Dios, su acontecer en nosotros: es decir, no es el hombre el que se posesiona de la Biblia, sino la Biblia la que se posesiona de él. Así es como la Biblia *se convierte* en Palabra de Dios, y el término «es» en la proposición: «la Biblia es Palabra de Dios», se refiere a su *ser* en ese *devenir*. De hecho, la Biblia no viene a ser Palabra de Dios porque le otorguemos nuestro asentimiento de fe, sino porque de este modo se hace revelación para nosotros.

Pero, por otra parte, el hecho de que la Biblia venga a ser para nosotros revelación más allá de nuestra fe, que la Biblia sea Palabra de Dios a pesar de nuestra incredulidad, es todo lo que podemos considerar verdadero y confesarlo por nuestra cuenta, si no mediante la fe, contra toda incredulidad, en esa fe en cuyo seno miramos a la acción de Dios más allá de nuestra fe y de nuestra falta de fe pero en la fe y no en la incredulidad. He aquí por qué no podemos precindir de la acción de Dios en virtud de la cual la Biblia debe llegar a ser para nosotros, incesantemente, Palabra de Dios». [57]

E. Brunner se mueve en la misma línea de Barth y de su «teología dialéctica» fundada en la oposición-contradicción entre Dios y el hombre, entre la Palabra de Dios y el pensamiento humano. Sin embargo, Brunner se separa de Barth cuando se trata de determinar la naturaleza de estos dos extremos y las relaciones entre ellos existentes. Mientras Barth no tiene más que *no es* para el polo humano, Brunner reconoce en el hombre un *punto de contacto* (Aknüpfungspunkt), es decir, su ser *imagen de Dios*, que no ha sido totalmente destruida ni siquiera en el hombre pecador y que le hace capaz de recibir la Palabra de Dios y de ser responsable de ella: «La Palabra de Dios no causa en el hombre la capacidad de recibir la Palabra. Tal capacidad jamás la ha perdido el hombre; ella constituye la condición para que el hombre pueda oir la Palabra de Dios. Por otra parte él cree en la Palabra; el creer a la Palabra de Dios, lo mismo que la capacidad de oirla a la manera de quien creyendo la escucha, son causadas directamente por la Palabra de Dios». [58]

Pero incluso en el contexto de esta teología de distinta dialéctica, que en Brunner se convierte en «teología de la correspondencia, en la que el hombre se define como ser responsable, ser que responde y viceversa, la Revelación se concibe como respuesta de Dios mediante su automanifestación personal, realizada de una vez para siempre» [59], la respuesta de Brunner a la pregunta: *¿En qué sentido la Biblia es Palabra de Dios?*, no es distinta de la de Barth:

«La fe cristiana es la fe en la Biblia, en el sentido de que la Biblia es el único lugar donde Dios se dirige a nosotros, nos juzga con su palabra, nos libera del juicio y se comunica a nosotros como el amor gratuido con el que Dios nos crea de nuevo». [60]

«La Palabra de la Biblia se hace Palabra de Dios solamente cuando el mismo Dios nos habla. Lo que en la confrontación con Dios nos llena de auténtica adoración, de confianza y de amor, no es este principio axiomático, sino el auténtico encuentro con el Dios que se revela a nosotros a través de la Escritura..., nos llama y conversa con nosotros». [61]

«Solamente Dios, como Aquel que se comunica a sí mismo, es Palabra de Dios. Es el Yo del Señor que me eleva al rango de su siervo y que, al mismo tiempo, mediante su palabra personal y paternal me hace, en Jesucristo, su hijo. Dios no nos instruye sobre esto o aquello. Dios se abre

[57] Ibid., p. 106.
[58] E. BRUNNER, Natur und Gnade, Furche, Berlin, p. 19.
[59] B. MONDIN, o.c., p. 70.
[60] E. BRUNNER, Dogmatique, tom. III, p. 299.
[61] Ibid., p. 298.

personalmente a mí y con ello me abre también a mí mismo. Tal es el significado que reviste la Palabra de Dios en su encuentro conmigo por medio de la Biblia: es un diálogo de persona a persona; se excluye toda generalización, toda cosificación, y toda objetivación. La Palabra de Dios no es un algo, algo objetivo en sí mismo, sino un proceso directo, una palabra-exigencia y una palabra-gracia. La Biblia no es *en sí misma* Palabra de Dios; como tampoco es fe la fe en sí. Pero en esta relación entre Palabra de Dios y fe, la palabra-acto de Dios, es decir, aquello que ha tenido lugar en la historia, llega la primera como acción creadora, y la fe sobreviene siempre después como aquello que es creado». [62]

c. *Dimensión «objetiva» y «subjetiva» de la inspiración*

Cierto que ha podido haber unilateralidad por parte de la teología católica en la defensa de la inspiración y de la autoridad divina del *libro* de la Biblia en cuanto tal; ha podido existir una insistencia unilateral y radicalizada sobre el origen de la inspiración (*Deus spirat*), marginando el objetivo que la confirma (*spirat Deum*). Pero realmente ¿se impone la elección entre estos dos polos o más bien hay que recuperarlos ambos dentro de una teología completa de la inspiración bíblica y de la Palabra de Dios? Los católicos han insistido sobre el origen de la Biblia, que es Dios, autor de ella por medio de la inspiración; los protestantes han insistido sobre el objetivo de la Biblia, que es Dios que salva a los hombres a través de la fe. El católico hablaba de *inspiración* y pensaba en la inspiración que parte de Dios y convierte a Dios en el autor de la Biblia; el protestante hablaba de *inspiración* y pensaba en la inspiración que brota de la Biblia y va hacia la vida. El católico debe recuperar más claramente, en su concepto de inspiración, la influencia y el objetivo que la acción inspiradora de Dios se propone alcanzar en la vida de los hombres; el protestante debe recuperar más claramente la dimensión objetiva de la inspiración, que es el *fundamento* del objetivo que la inspiración se ha prefijado. La Biblia *no* es solamente *una palabra humana que habla de Dios*, sino que es también *una palabra dicha por Dios*: independientemente de lo que el lector (creyente o no) advierta dentro de sí, la realidad de la Palabra de Dios existe por sí misma, objetivamente.

El dato bíblico y de fe de que la Biblia está inspirada por Dios y por ello es Palabra de Dios no es un asunto personal y subjetivo, que depende de la fe o incredulidad de quien se acerca a ella. La fe no transforma, por una intervención subjetiva, la palabra humana de la Biblia en «Palabra de Dios»; la fe «descubre» la Palabra de Dios en la Biblia, pero no «hace» de la Biblia una Palabra de Dios. El párrafo «la Sagrada Escritura es Palabra de Dios» redactado por el téologo evangélico Ferdinand Hahn, figura en el tratado común en el que todos los cristianos pueden encontrarse, y no en la sección de las «Cuestiones planteadas entre las Iglesias» del «Nuevo Libro de la Fe»[63]. Formulando la cuestión tal como lo hace el evangélico Hahn, el problema encuentra, a mi entender, una adecuada solución, aun dejando a cada confesión que subraye lo que le es propio. A propósito de la frase: «¿Deberíamos decir más bien que la Biblia *no* es Palabra de Dios, sino que *se hace* Palabra de Dios para el que cree en ella como Palabra de Dios?» Hahn afirma:

[62] Ibid., p. 306.

[63] F. HAHN, Sacra Scrittura e Parola di Dio, en AA.VV. Nuevo Libro della Fede, pp. 104-108.

«Esta frase puede sonar peligrosa. Se podría deducir de ella que la Palabra de Dios constituye un asunto puramente subjetivo. Que se entienda o no se entienda la Biblia como palabra de Dios, parece que es una cuestión de fe y esta última depende de la voluntad del hombre.

Esto constituiría un equívoco pernicioso. La fe es la única capaz de escuchar la Palabra de Dios en la palabra bíblica porque ella está fundada precisamente sobre la invitación, que únicamente se da en la palabra bíblica, a construir sobre Dios que se ha manifestado liberador en la Historia de Israel y en Jesucristo (...). Para quien no acoge esta invitación, para quien *no* cree, la Biblia *se queda* ni más ni menos que en la palabra humana que de hecho es. Aun cuando el historiador, y en particular el historiador de las religiones, deba admitir que esta palabra humana de la Biblia contiene una serie de peculiaridades sorprendentes que no es dado observar en otras partes, esto no significa que *en cuanto* historiadores, *en cuanto* estudiosos de religiones podamos, por así decirlo, aclamar científicamente la presencia de la palabra de Dios en la Biblia... Por lo tanto, si afirmamos la plena autoridad de la Palabra de Dios escrita, esto no quiere decir de ningún modo que la Palabra de Dios «esté allí», de forma que no haga falta nada más que indicarla a cualquiera que sea capaz de leerla. La Palabra de Dios viene al hombre como promesa y desafío, y su fuerza la advierte solamente el que se expone a este último. Asimismo sería erróneo afirmar que la Palabra de Dios «acontece» allí donde la Palabra bíbica se escucha como Palabra de Dios. La Palabra de Dios, la invitación a la fe, ha encontrado su expresión verbal definitiva en la Escritura. Es cierto que la Palabra de Dios en la Biblia llama a la fe y por medio de la fe se hace palabra viva y creadora de vida: y todo esto no sucede sin una acción «subjetiva»: no existe una fe que prescinda de una vida «subjetiva», personal y de su referencia a una comunidad. Depende de la estructura de la fe misma que, no obstante, no nos deslicemos hacia un cierto subjetivismo: la misma fe que se entiende y se experimenta a sí misma como acto absolutamente personal del hombre, se entiende al mismo tiempo no como prestación «subjetiva» del hombre, sino como don de Dios. Pero con esto la fe no «hace» de la Biblia la Palabra de Dios, con una intervención subjetiva: la fe la *descubre* como Palabra de Dios, haciéndosela bajar al corazón inesperada, incoercible, insospechada, como apóstrofe liberante de Dios»[64].

Me parece, pues, que había que insistir en que el problema no debe expresarse en los términos de «aut...aut», sino en los de «*et...et*». Las dimensiones «objetiva» y «subjetiva», tanto de la inspiración, como de la densidad teológica de la Palabra de Dios, deben tenerse en cuenta las dos, como distintas pero no separadas, ya que la primera es el fundamento de la segunda.

La Biblia, por haber sido «inspirada por Dios» *es ya en sí misma Palabra de Dios* en lenguaje humano; mas esta Palabra de Dios escrita trata incesantemente de *hacerse* Palabra de Dios *viva y eficaz* para la salvación de los hombres, aquí y ahora, mediante la escucha y acogida de la fe. Para descubrir la Palabra de Dios en la Biblia hay que colocarse no «fuera» sino «dentro» (cfr *Mc* 4, 11-12), es decir, hay que poner en acto la fe. Por otra parte, no es posible acercarse a la Palabra de Dios mediante la fe, sin la moción e iluminación del Espíritu Santo (cfr DV 5 y 12), que se halla en el origen mismo de aquella Palabra de Dios (primero vivida y hablada, después escrita) y que asimismo suscita la respuesta del creyente. Realmente, la única antena capaz de ponerse en sintonía de obediente escucha de la Palabra de Dios es el Espíritu Santo presente en la Biblia y presente en el hombre que cree. Sin este Espíritu la Biblia se queda ahí, como algo inservible, como un potencial de luz y vida que el hombre con sus solas fuerzas no es capaz de aprovechar (véase cap. 18, A, 3). La oración de S. Agustín teológicamente exacta, debería ser la oración de todo lector creyente:

«Haz que oiga y entienda cómo *en el principio* creaste *el cielo y la tierra*. Así escribió Moisés, así lo escribió, para después marcharse, para pasar de este mundo, de ti a ti. Ahora no puede pregun-

[64] Ibid., p. 106 s.

tarle. Si así fuese trataría con él, le rogaría, le conjuraría en tu nombre que me explicara estas palabras... pero no le puedo preguntar; por eso me vuelvo hacia ti, Verdad, Dios mío, de quien estaba invadido cuando dijo cosas verdaderas; me vuelvo hacia ti: *perdona mis pecados*. Y tú, que concediste a tu Siervo escribir estas cosas verdaderas, concédeme también a mí el entenderlas (*et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intelligere*)»[65].

8. Los Libros sagrados de las grandes Religiones [66]

Los historiadores distinguen las Religiones por la presencia o ausencia de Libros Sagrados: Religiones que poseen una revelación escrita y Religiones que viven sobre el fundamento de una tradición oral.

Dejando a un lado la legitimidad o ilegitimidad de esta división, el hecho es que muchas Religiones, además de la hebrea y la cristiana, encuentran (o han encontrado) la norma de su fe y de sus prácticas morales y religiosas en sus respectivos Libros Sagrados. Consideremos las grandes Religiones de la actualidad: el *Corán* del Islam, *los Vedas* del Hinduismo, *el Kojiki* y *el Nihonshoki* del Sintoismo, etc.

El fenómeno del *Libro Sagrado* puede presentar, global o separadamente, los siguientes caracteres: [67] *exclusividad* del Libro, considerado como único portador de una revelación o de un estatuto salvífico o normativo, con tendencia a fijar su exacta extensión (canon); *uso litúrgico* de los textos y tendencia a ritualizar la actitud cultural ante el libro; la función de tabla fundacional de las estructuras sociales del grupo norma de su comportamiento; la consiguiente *labor exegética* del texto sagrado, de tipo fundamentalista o hermenéutico.

El significado y el valor de los Libros Sagrados de las grandes Religiones actuales resulta en nuestros días de un interés muy vivo y fecundo de consecuencias para el cristianismo que vive en contacto con otras Religiones, como en la India y en Africa, donde el problema pastoral-litúrgico sobre el uso o no uso de textos no cristianos se hace con frecuencia ineludible. [68].

Dentro del tema que nos ocupa, de la Inspiración bíblica, hoy nos planteamos *una sola cuestión: si y —en el caso afirmativo— en qué términos, se puede hablar de «Inspiración» de los Libros sagrados pertenecientes a estas otras grandes Religiones*. Se trata, evidentemente, de un intento de respuesta desde el punto de vista cristiano y católico.

a. *Revelación y las grandes Religiones no cristianas*

El intento de respuesta va a partir de un principio teológico, que tiene sus fundamentos en la Sagrada Escritura y que la Tradición de la Iglesia, que culmi-

[65] *Conf.* XI 3, 5 (Le Confessioni, Citta Nuova, Roma 1965, pp. 370 s.).

[66] Cfr. AA.VV. Libri Sacri e Rivelazione; AA.VV. Research Seminar on non-biblical Scriptures; AA.VV. Rethinking non-Biblical Scriptures; I. VEMPENY, Inspiration in the non-biblical Scriptures; P. ROSSANO, Teologia e Religioni: un problema contemporáneo, en AA.VV., Problemi e prospettive di Teologia fondamentale, pp. 374-376 (359-378).

[67] A.M. DI NOLA, Libro Sacro, en ER, vol. 3, cols. 1505-1513.

[68] Cfr. *Conc* 2 (1976), dedicado enteramente a *El uso de las Escrituras hindúes, budistas, musulmanas en el culto cristiano*.

na para nosotros en el Concilio Vaticano I, lo ha hecho más explícito. Podríamos describir, con el inevitable riesgo de una simplificación, dicho principio por medio de una serie de proposiciones.

Nosotros creemos en la voluntad salvífica universal de Dios. Dios no es una realidad que se oculta, sino que se manifiesta como un salvador universal, se hace accesible, se auto-comunica. Dios no ha cesado, desde el comienzo de la creación, de revelarse a los hombres mediante una Revelación que llega de muy diversas maneras a todo hombre y que podríamos llamar *Revelación natural*. La definitiva y perfecta Revelación de Dios, orientada a una salvación universal, se realiza en la sobrenatural-histórica que alcanza su cenit en Jesucristo. El carácter absoluto de la Revelación de Dios en Jesucristo no cancela el carácter genuino de esas otras Revelaciones que seguimos llamando *naturales*, aunque hayan tenido su origen a través de experiencias religiosas singulares de *algunos líderes*, que han sido los fundadores de las grandes Religiones no cristianas. Los elementos genuinos de revelación y de experiencia religiosa presentes en tales Religiones *tienden*, en la intención divina, por lo tanto objetivamente, a la Revelación bíblico-cristiana, así como los creyentes no cristianos están ordenados en la intención divina, por lo tanto objetivamente, a la Iglesia-Pueblo de Dios. Los valores positivos de las grandes Religiones han quedado recogidos en sus respectivos Libros Sagrados, aunque se hallen mezclados —desde el punto de vista cristiano— con errores más o menos graves, en el plano doctrinal y en el plano moral.

De aquí se sigue la postura del Catolicismo ante las otras grandes Religiones, sugerida por el mismo Concilio Vaticano II:

«La Iglesia Católica no rechaza nada de cuanto es verdadero y santo en estas Religiones. Ella considera con auténtico respeto los modos de obrar y de vivir, aquellos preceptos y aquellas doctrinas que, aunque en muchos puntos se apartan de lo que ella cree y propone, con todo no raramente reflejan un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los hombres (...).

Por eso, ella exhorta a sus hijos a fin de que, con prudencia y caridad, por medio del diálogo y de la colaboración con los secuaces de las otras Religiones, siempre dando testimonio de fe y de vida cristiana, reconozcan, conserven y hagan progresar los valores espirituales, morales y socio-culturales que se encuentran en ellas» (NAe 2).

«Todo elemento de verdad y de gracia presente y verificable, como una velada presencia de Dios, en medio de los gentiles, la Iglesia lo purifica de la escoria del mal y lo restituye intacto a su autor, es decir, a Cristo (...). Por eso, todo elemento de bien recognoscible en el corazón y en la mente humana, o en las costumbres y civilización particular de un pueblo, no sólo no es algo perdido, sino que es sanado y elevado y perfeccionado para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre»(AG9, cfr también AG 3 y las citas patrísticas en la nota 2 del mismo párrafo).

b. *Inspiración y Libros sagrados de las otras Religiones*

Reconocer en las otras religiones «elementos de verdad y de gracia» o «un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (nótese, sin embargo, cómo el Concilio evita el vocabo «Revelación» aunque sea natural), significa plantear de alguna manera el problema del valor de los correspondientes Libros Sagrados, instrumento privilegiado de transmisión y de conservación de aquellas verdades.

A la cuestión que nos hemos planteado al principio: «Si podemos hablar de inspiración de esos libros», propongo el siguiente intento de respuesta descriptiva.

1. Los Libros sagrados de las otras Religiones no pueden ser llamados inspirados en el sentido de la Inspiración que el cristiano aplica a la Biblia, que es Palabra de Dios porque está escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. Escribe M. Dhamavony: «Hablando de inspiración, hemos de distinguuir entre *inspiración numinosa o religiosa* e *inspiración bíblica*. Desde el punto de vista fenomenológico, la inspiración numinosa es la experiencia que advierte una persona religiosa cuando está en contacto con lo sagrado o con lo divino, y lo expresa, ya que lo considera verdadero, auténtico y significativo, mediante composiciones orales o escritas. Una persona en tales condiciones se siente llamada a realizar ciertas tareas religiosas (...). Las composiciones orales o escritas de estos hombres religiosos se dicen frecuentemente inspiradas porque contienen dichos inspirados; los hombres son sus únicos autores. Pero la inspiración bíblica comporta que el Espíritu actúe como impulso vital, como fuerza que todo lo anima en los acontecimientos y en las palabras contenidas en la Biblia y que ha conducido hasta su puesta por escrito. La Biblia es la obra del Espíritu en el sentido directo real del término. La escritura de la Biblia es parte de la estructura complexiva de los acontecimientos guiados por el Espíritu. El hombre y Dios son, a un tiempo, autores de la Biblia. Las *Escrituras hindúes* por ej., se pueden decir inspiradas sólo en la acepción numinosa del término, en la medida en que contienen palabras de elevado valor religioso pronunciadas por hombres que eran iluminados»[69]

La definición del Vaticano I sobre la Inspiración de las Sagradas Escrituras (véase cap. 10, 5) puede ser aquí recordada oportunamente. El hecho de «contener la Revelación sin error» no es argumento suficiente para asegurar la Inspiración de la Biblia; con mayor razón, la presencia de fragmentos de verdad o incluso de verdades parciales sobre Dios o sobre el hombre en los Libros sagrados de las otras Religiones, ni funda su inspiración, ni tiene necesidad de inspiración para ser justificada. La Inspiración bíblica propiamente dicha no se refiere tanto a los contenidos de los libros cuanto a la actividad del lenguaje escrito; además, falta absolutamente a los escritos sagrados de las Religiones la *garantía eclesial* sobre su inspiración (recordamos el «como tales fueron encomendados a la Iglesia» del Vaticano I), aquella en concreto que la economía histórica de la Revelación hebraico-cristiana y de la inspiración bíblica exige por su misma naturaleza.

2. Excluida la Inspiración en el sentido técnico y católico ¿se puede hablar de «presencia» y de «actividad» del Espíritu de Dios? Es la opción hecha en el «Seminario de investigación sobre las Escrituras no bíblicas» en Bangalore (India), organizado por el «Centro Nacional Bíblico Catequético y Litúrgico» entre los días 11 y 17 de diciembre de 1974 [70]. En la *Declaración final* (nn. 45-78), aprobada por unanimidad con una sola abstención, se contienen las *perspectivas doctrinales* sobre las cuales los asistentes al Seminario manifestaron su deseo de que la Iglesia planteara su acción pastoral. [71]

[69] M. DHAVAMONY, Induismo. La posizione della liturgia cristiana nei confronti dei testi sacri indù, en *Conc* 2 (1976), 30-31.

[70] Cfr. AA.VV., Research Seminar on non-biblical Scriptures, Bangalore.

[71] Cfr. Statement on the Seminar, ibid., pp. 681-695. Para un breve informe acerca del «Seminario» de Bangalore, cfr. J. NEUNER, Induismo. Seminario sui testi sacri non biblici, en Conc. 2 (1976), 36-46.

La Iglesia en la India debe «tratar de comprender cómo el pluralismo de las religiones se halla vinculado con el misterio de la presencia de Dios en Cristo, y el papel que las Sagradas Escrituras, que custodian celosamente estas experiencias ocupan en la manifestación de la venida salvífica de Dios entre nosotros» (n. 45). Nuestra fe en Cristo no puede aislarse de las otras religiones: «Nosotros somos conscientes en medio de nuestra experiencia de fe de una viva conexión recíproca con la experiencia de las otras religiones» (n. 47). Mientras Cristo continúa manteniendo para nosotros un papel absolutamente único (nn. 48-49), creemos en la acción del Espíritu Santo en las otras experiencias religiosas (n. 50). Si el Espíritu de Dios está activo en estas religiones, es asimismo «la actividad del Espíritu Santo la que hace que estos textos reflejen las experiencias de estas comunidades y así les da autoridad para dichas comunidades (...). Esta activa presencia del Espíritu no comporta el adecuado complemento a cada una de las enseñanzas y a la concepción del mundo de estos libros sagrados; y, sin embargo, nosotros los cristianos creemos que esta acción del Espíritu comunica a estas Escrituras una máxima autoridad religiosa (*an over-all religious authority*) para estas comunidades, como medios concedidos por Dios hasta conducirlos a su último destino» (n. 54). «El Espíritu Santo nos conduce al reconocimiento de sus dones derramados sobre estos textos (...). Nosotros somos llamados a un profundo diálogo con nuestros hermanos de las otras religiones. Bajo esta perspectiva es como debemos considerar el uso de las Escrituras no cristianas en nuestra vida y en el culto» (n. 55).

Ninguna declaración cristiana, como esta de Bangalore —aunque no lleve ninguna aprobación oficial de la Iglesia en la India como tal— había llegado tan adelante. En la respuesta al problema: «Si pueden considerarse inspiradas y en qué sentido, las Escrituras de las otras religiones», en las conclusiones del Seminario de Bangalore se evitó el uso del término «inspiración», pero la presencia y la actividad del Espíritu Santo en la formación de estos textos sagrados fue explícitamente reconocida, como un aspecto de la divina Providencia hacia estos pueblos y para su desarrollo espiritual. La conclusión del *Statement* (n. 78, p. 695) afirma:

> «En este Seminario hemos ofrecido una nueva visión de las maravillosas obras de Dios ocultas en las tradiciones religiosas de nuestro país. Hemos reconocido, como nunca hasta ahora, en los textos sagrados de las otras religiones la dinámica presencia del Espíritu, que introduce a nuestros compatriotas cada vez más profundamente en el misterio que se nos ha revelado en Cristo Jesús». [72]

Si comparamos los párrafos 45-47 de la *Declaración final* del Seminario con los párrafos 15-33 de la *Síntesis interdisciplinar de los folios de la sesión preparatoria*, [73] llama la atención del lector *el lenguaje oportunamente más matizado* de la Declaración final. Sobre todo desaparece, ya sea en los títulos ya en el mismo texto, el término «inspiración-inspirados» que en cambio se usaba varias veces —aunque en sentido analógico— para los libros hindúes (sobre todo en los números 17-20). Desaparece también el paralelismo, varias veces afirmado en los folios preparatorios (nn. 19, 29-32), entre las Escrituras de las otras Religiones y el Antiguo Testamento. Allí se decía: Así como el AT fue inspirado

[72] Research Seminar on non-biblical Scriptures, p. 695.
[73] Cfr. Ibid., pp. 670-678.

en cuanto «ley propedeútica de Cristo y del NT», así los otros libros sagrados podrían decirse inspirados en cuanto «comprensión preliminar del Evangelio» y «registro de genuinas experiencias religiosas, que forman parte de la única Historia de salvación que culmina en Cristo Jesús» (n. 19); y también: «Así como el AT no mostraba *quién* es Cristo, sino *qué* es El, del mismo modo ¿no podrían decirnos tal vez las Escrituras no cristianas *qué* es Cristo?»(Legrand); «Ya que Jesucristo es el Señor, toda Religión del mundo, en la Providencia de Dios, desempeña un papel especial, me atrevería a decir, un papel cristológico o Cristocéntrico (Prasannabhai)» (n. 30).

Este paralelismo entre Escrituras no cristianas y AT no nos parece defendible, al menos en los términos expuestos. A lo más el paralelismo sería con aquella historia religiosa universal, de la que se trata en Gn 1, 11 que preludia la historia de Abraham (Gn 12 ss) o —si queremos— con *Los Santos paganos del AT.* [74], los cuales constituyen como el sacramento de una experiencia religiosa y de una santidad que recorre como un hilo misterioso —pero real— toda la historia de la familia humana. En Abraham, esta historia universal, emblematizada en Gn 1-11, va siendo reconducida selectivamente por el designio revelador de Dios a un nuevo principio: «... en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gn 12, 3). La revelación histórica, que se inicia con Abraham, constituye un *specificum*, un *novum* que no tiene propiamente paralelo en las Escrituras de las otras Religiones, que entre otras cosas son genéricamente *a-históricas*; además, la inspiración fáctica y profética que prepara la inspiración bíblica del AT (véase cap. 9, 2), recordada en Bangalore (cfr n. 18), también tiene su «specificum», unido a la selección histórica del proyecto revelador y salvífico de Dios, cualitativamente distinto de la presencia y acción del Espíritu divino en las iluminaciones y experiencias religiosas vinculadas a la alianza cósmica.

c. *Palabra de Dios y Espíritu de Dios inseparables*

Cierto que el Espíritu «sopla donde quiere» (*Jn* 3, 8), y no podemos poner límites a su presencia y a su acción. Pero ¿cómo reconocerlo, de manera que podamos afirmar su presencia en la historia, sobre la base de algunos criterios que puedan ser en alguna medida objetivamente verificables? Apelar a la unidad del proyecto salvífico de Dios y a la orientación hacia Cristo de toda auténtica experiencia religiosa es todavía algo genérico y no demostrativo y mucho menos justifica un paralelismo entre los libros sagrados no cristianos y el AT con sus libros, cuya inspiración y relativo reconocimiento están vinculados a una precisa economía histórica, que culmina en Jesucristo y en la Iglesia Apostólica.

Propongo, por lo tanto, la siguiente reflexión. De principio a fin de la Biblia, Palabra de Dios y Espíritu Santo no cesan de actuar conjuntamente (véase cap. 9). El Espíritu Santo es el que preside, desde dentro y en el nivel más profundo, la primera Palabra universal de Dios que es la creación y que resuena en la conciencia de todo hombre «creado a imagen de Dios», creado para Dios; es el Espíritu de Dios el que preside la historia de la salvación (historia y profecía) del antiguo y del nuevo Israel, que se hace libro humano y divino en la Biblia, en virtud de la inspiración. Pero el Verbo, «por medio del cual todo ha sido

[74] J. DANIELOU, Les Saints païens de L'Ancien Testament, Du Sueil, Paris 1956.

creado», «ilumina a todo hombre» (*Jn* 1, 3.9), y la «historia de la salvación» tiene los mismos confines que la primera y la segunda creación. Reconocer en la historia-palabra universal «las semillas del Verbo» (S. Ireneo), significa al mismo tiempo descubrir la presencia y la acción del único e idéntico Espíritu de Dios que todo lo predispone y atrae hacia la plenitud de la Verdad-Salvación, es decir, de Jesucristo. «Todo aquello que es verdadero, notable y justo...» (Flp 4, 8) no puede brotar de otra fuente sino del Espíritu de Dios que es «uno solo» (1 *Co* 12, 4-11; *Ef* 4, 4-6); la Presencia del Espíritu Santo sobre los paganos (cfr *Hch* 10, 44) constituyó para la Iglesia Apostólica la prueba histórica de que «el Espíritu de Dios se había derramado sobre todo hombre» (Ga 2, 28; *Hch* 2, 17-18).

¿Existen, por lo tanto, «semillas del Verbo» y «semillas del Espíritu» en las grandes Religiones y en sus escritos sagrados? Ciertamente sí. Verdad y valores, que no están en contradición con el misterio de la salvación revelado y realizado en Cristo, más aún, en profundo acuerdo con algunas verdades de la revelación bíblica, aparecen en ellas diseminados, si bien de manera fragmentaria, aun mezclados con desviaciones e insertos en una distinta concepción global del mundo y de la historia.

Desde el punto de vista cristiano y católico, no me parece que exista otra *criterio* históricamente verificable que no sea el de la *confrontación con las Sagradas Escrituras del AT y del NT. Allí donde las verdades expresadas en los libros sagrados no cristianos se encuentran con la Revelación bíblica, es donde aparece la señal de la presencia y de la acción del Espíritu de Dios, y allí se encuentra también su misteriosa orientación hacia Cristo.* «Concebido desde la eternidad, Cristo fue largamente engendrado: éste precisamente es uno de los significados de las genealogías evangélicas, que son ante todo «preparaciones evangélicas». La encarnación empieza a gestarse desde la primera emisión del Verbo eficaz, mediante el cual Dios une a Sí todo cuanto crea; se estaba preparando después mediante la voz de los Profetas de Israel y también (aunque no de la misma manera) mediante la voz de la conciencia lúcida de los hombres más sublimes de todos los pueblos, e incluso mediante estas voces, difusas y ambiguas, portadoras de tradiciones, que constituyen el pensamiento común y la herencia cultural de toda sociedad humana. Es a este nivel de profundidad donde la Gracia divina predispone a la humanidad hacia una progresión que debe encontrar su cumplimiento en la plenitud del Cristo total». [75]

Reconocer la presencia activa del Espíritu de Dios en los fragmentos o destellos de Verdad contenidos en las grandes religiones y en sus respectivos libros sagrados, no constituye una invitación al sincretismo o al relativismo, ni tampoco a la aceptación pasiva de dos tipos de verdad religiosa destinados a caminar en paralelo sin jamás encontrarse. Mientras los cristianos están llamados a descubrir los vestigios de Verdad revelada en los libros sagrados de las otras religiones, los no cristianos están llamados a ver en Cristo y en las Escrituras hebreas y cristianas el cumplimiento último de sus libros seagrados y de las experiencias religiosas genuinas que en ellos se reflejan.

[75] J. DOURNES, Lecture de la Déclaration par un Missionnaire d'Asie, en AA.VV., Les relations de L'Église avec les Religions non chrétiennes. Déclaration «Nostra Aetate», p. 91.

El Cristianismo se considera a sí mismo como la cumbre de toda la divina Revelación, pero considera a las otras religiones como capaces de iluminar la Revelación absoluta de Dios en Jesucristo, e, indirectamente, de hacerla más clara. Recordemos las palabras de Romano Guardini: «No hay más que un personaje que podría sugerir la idea de un acercamiento a Jesús: Buda. Grande es el misterio que circunda a este hombre. La libertad que él posee es enorme, casi sobrehumana. Pero al mismo tiempo manifiesta también una bondad extraordinaria, poderosa, como lo es una fuerza de dimensiones universales. *Tal vez* sea Buda el último hombre con el que el cristianismo es llamado a confrontarse. Su significado desde el punto de vista cristiano todavía no nos lo ha dicho nadie. *Es posible* que Cristo no haya tenido solamente un predecesor en el AT, Juan, el último de los profetas, sino también otro que proviene del corazón de la cultura antigua, Sócrates, y un tercero que ha proferido la última palabra del conocimiento y superación religiosa orientales. Y éste es Buda». [76]

[76] R. GUARDINI, Der Herr, Würzburg 1961[12], p. 360 (trad. esp. El Señor, Rialp, Madrid, 1954[2]).

CUARTA PARTE

EL CANON DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Dentro de la experiencia humana todo es provisional, relativo y ambivalente. Y así es difícil hallar una norma segura, *un criterio universalmente válido para el discernimiento del bien, para la orientación de la vida y de la historia de los hombres. Hoy, más que nunca, estamos tratando de hallar un canon. Tenemos ojos, pero no vemos. «¿Quién conoce los secretos del hombre, sino el espíritu del hombre que habita en él? Así también los secretos de Dios nadie los puede conocer jamás sino el Espíritu de Dios» (1 Co 2, 11).*

Por la fe cristiana Dios ha elegido uno de los mil caminos posibles de la historia, en concreto el de la atormentada vivencia del pueblo hebreo culminante en Jesucristo y en la Iglesia apostólica, como criterio seguro que ofrecer a los hombres para comprender y vivir la universal historia de la salvación.

El significado del Canon bíblico, *en el fondo, está todo aquí. «Con la Biblia en la mano» los hombres pueden «andar»por el mundo y la vida, no como simples turistas sino como protagonistas responsables. La Biblia es la* Guía *para leer y captar el plan de Dios y realizarlo. Gracias a la Resurrección de Jesús y a la comunicación de su Espíritu, han nacido ojos para ver, el corazón para comprender y la fuerza para avanzar. La Iglesia, en virtud del Espíritu Santo de Cristo resucitado, ha reconocido las huellas de Dios y de su Espíritu en determinados libros, con los cuales han formado un elenco preciso, llamado* Canon. *En las Sagradas Escrituras los creyentes van a buscar los puntos claves de referencia para entender y vivir la vida en dimensión humana:*

«Abre mis ojos, oh Dios, para que vea
las maravillas de tu Palabra.
Yo soy extranjero sobre la tierra,
no me ocultes tus mandamientos.
He examinado mis caminos
pero después he vuelto sobre mis pasos hacia tus mandamientos.
Antes de ser humillado anduve equivocado,
pero ahora observo tu Palabra.
Soy más sabio que todos mis maestros,
porque medito tus enseñanzas.
Lámpara para mis pasos es tu Palabra,
luz sobre mi camino» (Del Salmo 119).

Capítulo 12

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO [1]

1. HISTORIA Y SIGNIFICADO DE UNA TERMINOLOGÍA [2]

Hemos ya visto de pasada el doble significado del término Canon (del griego *Kanon*). El primero y fundamental es el de *metro, norma, regla*. S. Pablo aplicaba la categoría de *canon* a su enseñanza sobre la inutilidad de la circuncisión para la salvación: «No es realmente la circuncisión lo que cuenta, ni la no circuncisión, sino el ser una nueva criatura. Y sobre cuantos sigan esta norma (*canon*) sea la paz y la misericordia, lo mismo que sobre todo el Israel de Dios» (Gal 6, 15-16).

Durante los tres primeros siglos con el término *canon* se designa «la magnífica y sublime *regla* de la Tradición» [3], de acuerdo con la cual debe vivir el cristiano; o «la regla de la fe» o «regla de la verdad»[4], es decir, la verdad vinculante tal como es anunciada por la Iglesia. Según Eusebio, Clemente de Alejandría escribió una obra con el título: «El canon eclesiástico»; este canon abarcaba,

[1] *Bibliografía*

A propósito del canon del NT, cfr. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel («Beiträge zur historischen Theologie», 39), Mohr, Tübingen 1968; H. HÖPFL, Canonicité, en DBS, vol. I, cols. 1022-1045; C.M. MARTINI - P BONATTI, Il messaggio della salvezza, vol. I, Introduzione generale, pp. 113-152; P. NEUENZEIT, *Canone*, en DT vol. 1, pp. 200-216; ID., *Canone*, SM, vol. 2, cols. 20-30; L. PACOMIO, *Scrittura (Sacra)*, en DTI, vol. 1, pp. 210-215; J.C. TURRO - R.E. BROWN, Canonicidad, tom. V, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Cristiandad, Madrid, pp. 49-98. A propósito del Canon del AT, cfr. O. EISSFELDT, The Old Testament. An Introduction, pp. 559-668; S.A. LEIMAN, An Introduction to the Canon and Masorah of the Hebrew Bible. Selected Studies with a Prolegomenon by S. Z. Leiman, Ktav, New York 1971; ID., The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence, Archon Books, Hamden (CT) 1976; R.E. MURPHY - A.C. SUNDBERG - S. SANDMEL, A Symposium on the Canon of Scripture, en CBQ 28 (1966) 189-207, A.C. SUNBERG, The Old Testament of the Early Church, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 19964; J. SANDERS, Torah and Canon, Fortress, Philadelphia 1972 (tr. fr. Identité de la Bible, Torah et Canon («Lectio Divina», 87). Du Cerf, París 1979; ID., Text and Canon: Concepts and Method, en JBL 98 (1979) 5-29.

[2] Cfr. H.W. BEYER, Kanon, en GLNT, vol. V, cols., 169-186; H. HÖPFL, Canonicité, en DBS, vol. I, cols. 1022-1024.

[3] S. CLEMENTE ROMANO, 1 Cor, 7, 2; PG 1, 224.

[4] S. IRENEO, Adv. Haer., 1, 9, 4 s.; 4, 35, 44: PG 7, 545.1089.

probablemente, tanto la profesión de fe del bautismo considerada como «regla de la verdad», como la doctrina vigente en la Iglesia en todo su conjunto [5]. Por lo tanto, hasta el siglo III, el canon designa sustancialmente «la regla de la fe» cristiana sin que aparezca todavía una referencia explícita a la Sagrada Escritura, aunque se presupone que el contenido de la «regla» era bíblico.

A partir del s. IV, a este uso general del término, se le añade otro complementario, en concreto el del *elenco normativo* de los libros inspirados. El Concilio de Laodicea en Frigia (hacia el 360) establece en el canon 59: «En la asamblea no deben recitarse salmos privados o libros *no canónicos*, sino solamente los libros *canónicos* del NT y del AT» (EB 11) y en el canon 60 se da el elenco de ellos (cfr EB 12-13). S. Atanasio, poco después del año 350, dice del «Pastor de Hermas» que «no forma parte del canon» (cfr EB 15). Anfiloquio de Iconio, a finales del s. IV, concluye el catálogo de los libros sagrados diciendo: «Este sería el canon veraz de los libros inspirados por Dios» [6].

Fue determinante para este uso de *Canon* el concepto de *norma* que va implicado en el mismo término, o el contenido objetivo de los libros inspirados, entendido como «norma de la verdad cristiana». A partir de ese momento los libros inspirados, es decir, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, pasan a ser denominados *libros canónicos*, por haber sido reconocidos como tales por la Iglesia y propuestos por Ella a los creyentes como *norma* de fe y de vida.

Tras el Concilio de Trento, Sixto de Siena (1569), para distinguir los libros no aceptados en el canon de los Reformadores de los otros, introduce en la Iglesia Católica la terminología todavía vigente, y en verdad desdichada, de *protocanónicos* y *deuteroccanónicos* [7], que nos llevaría a pensar en libros que entraron en el Canon bíblico «en un primer momento» y los otros que entraron «después». Antiguos autores cristianos griegos, como Eusebio de Cesarea, [8] usaron una terminología más apropiada: llamaron *homologoumenoi* (es decir, unánimemente reconocidos) a los llamados «protocanónicos», y *antilegomenoi* (es decir, contradichos) o *amphiballomenoi* (es decir, discutidos) a los llamados «deuterocanónicos».

Los deuterocanónicos son siete del AT y siete del NT. Del AT, además de algunas secciones escritas en griego del libro de Daniel (*Dn* 13-14) y de Ester (*Est* 10, 4-16, 24): *Tb, Jdt,* 1 y 2 *M, Ba* y la carta de *Jr* (=*Bar* 6), *Sir, Sb.* Y del NT: *Hb, St,* 2 *P* y 2, 3 *Jn, Judas, Ap.*

El Canon de los hebreos excluye del AT los deuterocanónicos arriba enumerados. Los Reformadores protestantes optaron por el Canon de los Hebreos, llamando «apócrifos» a los deuterocanónicos del AT; en cuanto al NT, Lutero y los demás Reformadores alemanes rechazaron *St, Judas, Hb* y *Ap*, las otras iglesias reformadas no pusieron en discusión el Canon del NT y los mismos luteranos volvieron al Canon tradicional del NT en el siglo XVII. En el Protestantismo actual, los deuterocanónicos del AT no han recuperado su autoridad, pero los del NT se suelen comentar en la misma medida que los protocanónicos y en el orden tradicional (véase cap. 14).

[5] Cfr. EUSEBIO, Hist. Eccl. 6, 13, 3: PG 20, 548. CLEMENTE ALEJANDRINO habla de «canon de la verdad» (Strom 4, 1, 3: PG 8, 1216), pero también de «canon de la Iglesia» (Strom., 1, 19, 96: PG 8, 813), al que contradicen los que celebran la Eucaristía con pan y agua, sin vino.

[6] Jambi ad Seleucum 318 s.: PG 37, 1598.

[7] SISTO DA SIENA, Bibliotheca sancta I, 1, p. 10.

[8] Cfr. Hist. eccl. 3, 25, 4: PG 20, 268.

2. El canon del AT entre los hebreos

No se trata de recorrer aquí la larga y progresiva historia de la formación de la literatura del AT y (véase cap. 5), a través de la cual se pone de manifiesto que Israel tenía conciencia en varios períodos de su historia de poseer libros, en los cuales escuchaba la Palabra de Dios, que constituían la fuente de una *regla* de fe y de vida.

Ahora se trata de establecer —en la medida de lo posible y con todas las incertidumbres que todavía existen al respecto— desde qué momento en la historia de Israel se empezó a hablar de un Canon, en el sentido de una colección oficial de libros, de un *Corpus* de Escrituras Sagradas claramente distintos y separados de los demás libros o tradiciones.

a. *El prólogo del Sirácida*

A juzgar por las noticias que poseemos esto sucedió muy tardíamente. El primer esbozo de un Canon del AT lo encontramos en el prólogo que el traductor griego (ca. 130 a.C.) antepuso a su versión griega del libro hebreo del Sirácida. Los libros que constituyen el tesoro y gloria del pueblo Hebreo se ordenan en tres grupos: «La Ley, los Profetas y los otros escritos»(prólogo *Sir* 1.7-9.25-25).

La Ley, o sea los cinco libros de la *Torah (Gn, Ex, Lv, Nm, Dt)* constituían hacía tiempo una unidad bien definida, desde el momento en que recibieron su forma definitiva, probablemente bajo Esdras (cfr. *Esd* 7, 1.25-26; *Ne* 8). Lo mismo puede decirse del segundo grupo, los *Profetas*, que comprende los libros de *Jos, Jue*, 1 y 2 *Sm*, 1 y 2 *R* (llamados en el Canon de los Hebreos «profetas anteriores») y los libros de *Is, Jr, Ez* y *los doce profetas menores* (llamados «profetas posteriores»). Esta colección está ya formada por lo menos en el año 180, cuando se escribe el Sirácida; de hecho «las alabanzas de los Padres» en Sir 44-50 evoca los principales personajes y los episodios de la historia hebrea siguiendo precisamente el orden y la sucesión de este segundo grupo. Mucho más complicada es la formación y la fijación del tercer grupo, designado con el término genérico de «*los otros escritos*». El traductor del Sirácida sabe que se puede introducir en el grupo la obra de su abuelo que él está traduciendo, pero acerca de los demás no nos da un criterio que nos permita determinar la extensión de este grupo. Entre otras cosas, no cita en su «alabanza de los Padres» los personajes de Esdras, Ester, o Daniel; y el pasaje de 2 *M* 15, 9, algo posterior, menciona solamente «la Ley y los Profetas».

b. *¿Existe un Canon «alejandrino»?*

Con el fin de determinar más exactamente la extensión de este grupo tercero de libros, se recurre a la versión griega de los LXX (véase cap. 7), iniciada en el s. III a.C. y acabada en el umbral de la era cristiana. Es la tesis clásica de los manuales, según la cual habrían existido dos cánones en el judaísmo antiguo: el Canon palestinense, más breve, ya que no entraban los deuterocanónicos, fijado después definitivamente en el Sínodo de Jammia a finales de s. I d.C.; y el *Canon alejandrino*, más amplio, que comprendía también los deuterocanónicos, cuyo testimonio principal sería precisamente la versión griega de los LXX.

Esta tesis, que indudablemente resolvería el problema, ha sido sometida estos últimos años a una severa crítica [9]. La verdad es que si el AT hubiera sido traducido al griego todo junto y más o menos en el mismo tiempo, se podría hablar de un número fijo de libros en el judaísmo alejandrino; pero, una vez reconocido el carácter legendario de la información de Aristea (véase cap. 7 nota 7) y aceptado el hecho de que los LXX son el producto de tres siglos ya sea de traducciones ya sea de composiciones originales en griego, se hace realmente problemático hablar de un canon alejandrino fijo.

Por otra parte, no podemos determinar la extensión exacta de la versión judaica de los LXX ni siquiera al término de su largo proceso, puesto que no poseemos el texto original, sino únicamente una transcripción cristiana cuyos códices —que son los mismos del texto griego del NT— no se remontan más allá del s. III d.C.

Finalmente, la pretendida rigidez del Canon bíblico de Alejandría deja lugar a dudas, ya que los grandes códices cristianos de los LXX no concuerdan totalmente en cuanto a la extensión. Por ejemplo, en el caso de los libros de los Macabeos, el códice B no contiene ninguno de ellos, el códice S tiene 1 y 4 Macabeos, el códice A contiene los cuatro.

«Consecuentemente, resulta difícil negar la tesis de Sundberg, según la cual los judíos de Alejandría no poseían una lista fija de los libros. Se encontraban en la misma situación de sus parientes palestinos en el s. I d.C., es decir, tenían un gran número de libros sagrados, algunos de los cuales eran reconocidos por todos como más antiguos y más sagrados que otros (...). La verdad es que cuando los judíos alejandrinos aceptaron finalmente un canon, ellos, al igual que todos los judíos de otras partes, aceptaron el único canon fijado, a lo largo de varias discusiones, a finales del s. II en las escuelas rabínicas de Palestina». [10].

c. *¿Existe un Canon «palestinense»?*

Incluso prescindiendo de la tesis del «Canon alejandrino», la misma idea de un Canon vigente sólo en el judaísmo palestino presenta dificultades.

Suele acudirse ante todo al testimonio de Flavio Josefo, nacido el año 37 d.C. y muerto el año 100. Mas, aunque se puede hallar algo más próximo a un «Canon», incluso Josefo es testigo de una cierta duda y ambigüedad en cuanto a la extensión del tercer grupo de escritos del AT. Escribe en *Contra Apionem* 1, 8, hacia el 95 d.C.:

«No existe entre nosotros una infinidad de libros discordantes y contradictorios, sino solamente 22 que abarcan la historia de todos los tiempos y que con justicia son considerados como divinos. Entre ellos se encuentran los cinco libros de Moisés, que contienen las leyes y la narración de los acontecimientos que van desde la creación del hombre hasta la muerte del legislador de los hebreos (...). Desde la muerte de Moisés hasta el reinado de Artajerjes, los profetas que sucedieron a Moisés narraron en 13 libros los hechos que tuvieron lugar en su tiempo. Los otros cuatro libros contienen himnos en honor a Dios y preceptos sumamente utilísimos para la vida humana.

Desde Artajerjes hasta nosotros, los sucesos se han ido asimismo poniendo por escrito: pero tales libros no han alcanzado la misma autoridad de los precedentes, debido a que la sucesión de los profetas no fue bien establecida». [11]

[9] Cfr. A. C. SUNDBERG, o.c.

[10] J.C. TURRO - R.E. BROWN, o.c., vol. V, p. 68.

[11] Contra Apión 1, 8, 38-41; Flavius Josèphe, Contra Apion. «Les Belles Lettres», Paris, 1930, pp. 9-10.

Flavio Josefo nos da el elenco de los 13 libros de los profetas y de los otros cuatro. Ordinariamente, de acuerdo con las indicaciones que se encuentran en otros libros, se reconstruye así la lista: los bien conocidos 5 libros de la *Torah*; los 13 profetas, que serían: *Jos, Jue* con *Rt*, 1 y 2 *S* (un solo libro), 1 y 2 *R* (un solo libro), *Is, Jr* com *Lm, EZ*, y los doce profetas menores (un solo libro) *Jb, Est, Dn, Esd* y *Ne* (un solo libro), 1 y 2 Cro (un solo libro); finalmente los últimos cuatro libros, que serían: *Sal, Pr, CT, Qo*. Pocos años después de que escribiera Flavio Josefo, 4 *Esdras* 14, 18-47 hace mención de los 24 libros públicamente aceptados por los judíos, probablemente los mismos de Flavio Josefo, poniendo aparte *Rt* y *Lm*.

Del texto de Flavio Josefo se saca que los 22 libros «son justamente considerados como divinos» y por lo tanto aceptados por todos; y él da una razón: «La veneración de que rodeamos estos libros se pone de manifiesto por el hecho de que durante tantos siglos, nadie ha osado añadir, quitar o cambiar nada. Se inculca a todos los judíos, al poco de nacer, que es preciso creer que en ellos se hallan los mandamientos de Dios, que hay que observar, y si fuera necesario, dar la vida de buena gana por ellos» (ibid 1, 8, 42).

Pero establecer hasta qué punto Flavio Josefo trata de excluir otros libros, o hasta qué punto refleja —escribiendo de esta manera— la opinión unánime del judaísmo de su tiempo resulta mucho más difícil. Entre otras cosas, Flavio Josefo, que cita la versión de los LXX, hace uso en sus escritos de algunos libros que no formaban parte de la lista de los 22: es decir, 1 *M*, 1 *Esd* y los suplementos de *Est*.

d. *¿Hay un Canon en Qumrán?*

A pesar de los notables y nuevos elementos que Qumrán ha ofrecido al problema del Canon, ni siquiera los hallazgos qumránicos nos dan una clave segura para saber cuál fue la extensión exacta del Canon judaico en Palestina antes del año 70 d.C.

De los libros protocanónicos de AT, entre los rollos y fragmentos del Qumrán, falta solamente *Est* y esto puede deberse a un factor accidental. Con todo, el hecho de que *Est* nunca haga mención de Dios y sobre todo que ponga de relieve la fiesta de los *Purim* (cosa ciertamente no grata a los qumranitas quienes mantuvieron siempre una postura rígida a propósito del calendario y de las fiestas), pudo haber determinado la exclusión consciente de este libro.

De los deuterocanónicos del AT están presentes en Qumrán la carta de Jeremías (=*Ba* 6), *Tb* y *Sir*, estos dos últimos en varias copias, aunque en fragmentos. De los *libros apócrifos* se han hallado en diversas copias: Jubileos, Enoc y el Testamento de los 12 patriarcas.

¿Qué podemos decir al respecto? ¿Se hacía distinción en Qumrán (y qué distinción) entre los libros bíblicos? ¿Entre éstos y los apócrifos? ¿Entre éstos y los libros de la comunidad? «La Biblioteca de Qumrán da la impresión de una cierta selección, pero difícilmente de una sutil distinción entre Canon cerrado y todos los demás textos». [12]

[12] Ibid., 1508, de idéntica opinión es P. W. SKEHAN, Qumran et le Canon de l'AT, en DBS, vol. IX, cols. 818-819.

e. *¿Se estableció un Canon en Yamnia?*

No pocas veces se ha sugerido que el Canon hebreo quedó fijado en una especie de Sínodo rabínico que tuvo lugar en Yamnia (*Jabneh* es una ciudad en la costa del Mediterráneo, al oeste de Jerusalén), donde el Rabbí Johanan ben Zakkai tenía establecida su escuela en el momento de la caída de Jerusalén. Según la tradición talmúdica, unos diez años después, Gamaliel II pasó a ser director de la escuela y en el período que va entre el año 80 y el 117 d.C. él y Eleazar ben Azariah fueron sus maestros más famosos. Se ha propuesto que aproximadamente del 90 al 100 el Concilio de los rabinos en Yamnia estableció de una vez por todas la lista definitiva de los libros inspirados, es decir, el denominado «Canon palestinense», que comprendía los 22-24 libros de Flavio Josefo y del IV Esdras.

Recientemente, también esta tesis ha sido sometido a crítica [13]. Se impone por lo tanto una mayor cautela: 1. En Yamnia ciertamente había una escuela rabínica para el estudio de la Ley, pero no hay pruebas de que allí fuera elaborada una lista definitiva de los libros sagrados; 2. Los Rabinos reconocían que ciertos libros eran sagrados y «manchaban las manos», por lo que era necesaria la purificación después de haberlos usado. (*Mishna, Yadaim* 3, 2); mas todo esto no era más que lo que ya Flavio Josefo había establecido a propósito de los 22 libros de su lista; 3. Una discusión específica sobre la aceptación en Yamnia está documentada *sólo* para *Qo* y *Ct*; por otra parte, las discusiones sobre estos dos libros continuaron en el judaísmo aún después de Yamnia. Por ejemplo, un libro como el Sirácida —del que se descubrió en 1964 un rollo hebreo también en las ruinas de Massada, último refugio de la resistencia judía en 73 d.C. y que luego no quedó comprendido en la Biblia hebrea— fue leído y reproducido por los judíos incluso después del período de Yamnia. Es verdad que la *Tosefta* (*Yadaim* 2, 13) recuerda que el Sirácida fue declarado como libro que «no manchaba las manos», es decir no sagrado, pero no se dice ni dónde, ni cuándo se decidió.

f. *Conclusión*

La tesis de un Canon palestinense más breve, fijado en Yamnia en oposición al más largo Canon alejandrino, no parece tener aquella solidez crítica que pudiera parecer. «Si se hubiera establecido un Canon palestinense, los hebreos alejandrinos, que seguían la dirección espiritual de los rabinos de Jerusalén, no habrían pensado en formar un canon diferente» [14]

A mi entender se está más cerca de la verdad cuando se afirma:

1. Con la destrucción del Templo el año 70 d.C., la religión judía se va convirtiendo cada vez más en una religión «del Libro», con la consiguiente y lógica necesidad de un Canon normativo definitivo; pero el camino para llegar a este objetivo fue mucho más largo y complejo de lo que nos imaginamos.

2. Las discusiones surgidas en el seno del mismo judaísmo, sobre todo entre los fariseos y las sectas judaicas de tendencia apocalíptica, fueron sin duda un

[13] Cfr. J. SANDERS - S.A. LEIMAN, oo.cc.
[14] J. MCKENZIE, en DB, p. 152.

estímulo ulterior para la fijación de un Canon, que además la misma competencia de los libros cristianos tenía que apresurar.

3. Aunque en el s. I d.C. se podía hablar de la aceptación de los 22 ó 24 como sagrados, no hubo un Canon hebreo rigurosamente fijado hasta finales del s. II o comienzos del III.

4. La aceptación de un Canon más amplio llevada a cabo por los cristianos a través de la versión griega de los LXX pudo ser el motivo último e incluso el criterio definitivo, para que el judaísmo limitase el Canon del AT a los libros más antiguos y solamente a aquellos que *de hecho* circulaban entonces en la lengua original hebrea o aramea.

3. El Canon del AT entre los cristianos

Si es verdadera la conclusión que hemos deducido anteriormente, se sigue que la Iglesia apostólica no pudo recibir de la Sinagoga un Canon ya definido de todos y cada uno de los libros del AT que después habían de formar parte de la Biblia cristiana. La historia del Canon del AT entre los cristianos, también tiene su complejidad, que trataremos de precisar a través de sus etapas principales.

a. *Los escritores del NT*

El NT conoce la clasificación tripartita hebrea señalada ya por el Prólogo del Sirácida, pero en los términos de: «La Ley, los Profetas y los Salmos» (*Lc* 24, 44). Los Salmos dan el título al tercer grupo de escritos, pero no se dice que constituyan su único libro.

Una solución podría deducirse del conjunto de citas del AT en el NT, [15] si éstas no tuvieran carácter ocasional y por lo tanto no dirimente; el silencio respecto de algunos libros del AT no puede interpretarse como desaprobación. De todos modos, respecto a los deuterocanónicos, la situación es la siguiente: hay en el NT alusiones bastante explícitas a *Sb* (Cfr *Rm* 1, 19 ss; *Hb* 8, 14), *Tb* (cfr *Ap* 8, 2), 2 *Mc* (cfr *Hb* 11, 34 ss), *Sir* (cfr *St* 1, 19), *Jdt* (cfr 1 Co 2, 10). Además, tampoco todos los protocanónicos del AT aparecen citados; faltan en realidad, *Esd, Ne, Est, Rt, Qo, Ct* (?), *Ab, Na, Pr.*

Se encuentran además alusiones a libros que más tarde serán considerados apócrifos, como: los Salmos de Salomón, 1 y 2 Esdras, 4 Macabeos, la Asunción de Moisés. La carta de Judas cita además el libro de Henoc, (véase cap. 13, 5) introducido sin embargo no con la fórmula clásica: «Está escrito» o «La escritura dice», sino con: «Profetizó para vosotros Henoc, séptimo después de Adán, diciendo...» (Judas 14-15).

Es también verdad que de las 350 citas del AT en el NT, unas 300 corresponden a la versión de los LXX, como sucederá después en la literatura cristiana después del período neotestamentario. Los LXX fueron por lo tanto la fuente principal de estas citas. Ahora bien, dado que la versión griega refleja ella misma la ausencia —como dijimos más arriba— de un canon rigurosamente fijado en

[15] Cfr. L. VENARD, Citations de l'AT dans le NT, en DBS, vols. II, cols. 23-51.

el judaísmo, se sigue de aquí que los mismos cristianos no poseían, durante el período neotestamentario (del año 50 al 120 aprox.), unas líneas directrices precisas al respecto.

b. *Los Padres de la Iglesia*

Cuando en Palestina en el s. II se iniciaron en el seno del judaísmo las discusiones sobre el Canon que condujeron luego al Canon restringido, sus ecos alcanzaron también a las diversas Iglesias cristianas.

No hay duda de que Padres Apostólicos, que citan la versión griega de los LXX, tienen familiaridad con los deuterocanónicos del AT. La Didajé cita el *Sir* y el *Sb*; Clemente Romano, en la 1 *Corintios*, cita *Jdt, Sb, Sir, Dn* y fragmentos de *Est* en griego; S. Policarpo, en la *Epístola a los Filipenses*, cita *Tb*; El Pastor de Hermas cita *Sir, Sb*, 2 *M*. También nos encontramos con citas de libros apócrifos, como el libro de Henoc; todo esto es señal de que un verdadero Canon en el sentido propio de la palabra no se ha llegado a fijar todavía. Lo mismo puede decirse de otros grandes autores cristianos de finales del s. II y comienzos del III: S. Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, S. Hipólito, S. Cipriano y S. Dionisio de Alejandría.

La progresiva fijación del Canon en el ámbito del judaísmo, hacia finales del s. II, acabó por tener sus repercusiones —aunque en un sentido opuesto— en las Iglesias cristianas que vivían en contacto con las comunidades hebreas y en autores cristianos enzarzados en controversias con los judíos. S. Justino (ca. 165 d.C.) en sus discusiones con los judíos prefiere hacer referencia únicamente a los protocanónicos, pero afirma que debe considerar parte de la Escritura todo lo que se encuentra en la versión de los LXX, incluso aquellas partes que los judíos arbitrariamente han rechazado [16]. En cambio Melitón de Sardes (hacia el 193) nos proporciona la más antigua lista de los libros de AT usados por los cristianos, que prácticamente coincide con el Canon restringido de los hebreos. [17]

A pesar de que a finales del s. IV —como lo atestiguan los Concilios provinciales de Hipona (393) y de Cartago (397)— la Iglesia occidental acaba por aceptar en el Canon también los deuteronómicos rechazados por los hebreos, todavía en el s. IV algunos Padres tanto de Oriente como del Occidente optaron por el Canon restringido de los hebreos: en Oriente S. Atanasio († 373), S. Cirilo de Jerusalén († 386), S. Gregorio Nacianceno († 390); en Occidente S. Hilario de Poitiers († 366), S. Rufino († 410) y S. Jerónimo († 420).

La *Hebraica Veritas* sedujo sobre todo a S. Jerónimo, durante su larga estancia en Belén, donde estuvo en estrecha relación con el judaísmo palestiniense. Hacia el año 390, en el prólogo a la versión del hebreo de los libros de Samuel y de los Reyes, insertó el elenco de los libros protocanónicos en forma de *prologus galeatus*, o prólogo debidamente guarnecido contra todas las posibles intrusiones de libros no canónicos: «*Hic prologus, quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de hebraico vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter apocripha esse ponendum*»[18]. Por congraciar-

[16] Cfr. Dial. con Trif., 71: PG 6, 641-646.

[17] La lista nos la ha conservado Eusebio, Hist. Eccl., IV, 26, 12-14: PG 20, 396.

[18] Praef. in Sam. et Mal.: PL 28, 600.

se con los amigos, S. Jerónimo tradujo de prisa *Tb* y *Jdt* precisando con todo que estos libros eran considerados como apócrifos por los hebreos; [19] tradujo también, en un apéndice a su Biblia traducida al hebreo, los suplementos griegos de *Est* y *Dn*, pero dejó de lado los demás deuterocanónicos.

Que ésta fuese la opinión personal de S. Jerónimo es algo que queda al margen de toda duda, pero igualmente verdadero es que no intentaba absolutizar su enseñanza en contra del sentir general de la Iglesia, que él respetaba. Jerónimo pudo escribir: «*Melius esse iudicans Pharisaeorum displicere iudicio, et episcoporum iussionibus deservire*» [20]. El prestigio de S. Jerónimo no dejó de influir en Occidente hasta el Medievo e incluso hasta los tiempos del Concilio de Trento, aunque en el Concilio de Florencia (1441) había sido acogido el Canon más amplio. Se expresaron contra los deuterocanónicos, o al menos contra algunos de ellos: S. Gregorio Magno (604); Hugo de S. Victor (s. XII), Nicolás de Lira (S. XIV), S. Antonio de Florencia (s. XV) y el Card. Cayetano (s. XVI).

c. *Las decisiones del Magisterio de la Iglesia hasta el Concilio de Trento*

La indecisión entre el Canon más breve y el más amplio se refleja, al comienzo, en las manifestaciones del Magisterio ordinario y en los Concilios provinciales.

Si en Oriente el Concilio de Laodicea de Frigia (ca. 360), en el Canon 60 (EB 12), defiende el Canon restringido hebreo [21], en Occidente la carta del Papa Inocencio I a Exuperio de Tolosa (405) cita el Canon completo (EB 21) que más tarde será sancionado por los Concilios africanos de Hipona (393), I y II de Cartago (397 y 419). Pero en el Concilio de Trullo (692) la ambigüedad vuelve a emerger: ya que en él se ratifican por igual los Cánones diversos de Laodicea, de Frigia y de Cartago.

Será preciso esperar al s. XV para contar con un Concilio Ecuménico que tome postura definida sobre la cuestión del Canon. El Concilio de Florencia en el «Decreto para los Jacobistas»(1441), enumera el Canon largo (EB 47) que más tarde será definido en Trento. Pero el pronunciamiento de Florencia no parece tener el valor de un Canon solemne, universal y normativo para toda la Iglesia, dado que los Padres conciliares de Trento, antes de adoptar y definir el Canon de Florencia, discutieron largamente hasta qué punto era vinculante la decisión del Concilio Florentino y entre los Padres mismos no faltó quien —como el cardenal Cayetano— defendió la lista breve del Canon hebreo.

Pero en Trento, contra los Reformadores protestantes (véase cap. 14), para quienes el principio de «Scriptura sola» convertía la cuestión del Canon en un tema particularmente importante y que habían optado por el Canon hebreo restringido, en la sesión del 8 de abril de 1546, el Concilio definió solemnemente, «semel pro semper», el Canon más amplio del AT:

[19] Cfr. Praef. in Tob. et Jud.: PL 29, 23-26.39-42.

[20] Praef. in Tob.: PL 29, 25.

[21] El canon 60 de Laodicea ya no está reconocido como obra del Concilio sino más bien como una compilación hecha en Asia Menor hacia finales del siglo IV. Sin embargo, el documento mantiene su valor, porque es expresión de la fe en una parte de la Iglesia del siglo IV.

«... Considera oportuno añadir al presente decreto el elenco de los libros sagrados, para que nadie pueda dudar acerca de cuáles sean los que han sido reconocidos como sagrados por este mismo Concilio. Son los siguientes:

Antiguo Testamento: Los cinco libros de Moisés, es decir, Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuternonomio; Josué, Jueces, Ruth, cuatro libros de los Reyes, dos libros de Paralipómenos (o Crónicas), libro I de Esdras y II de Esdras (o Nehemías), Tobías, Judit, Ester, Job, Salterio de David de 150 Salmos, Parábolas (o Proverbios), Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías con Baruc, Ezequiel, Daniel, los doce profetas menores, es decir, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías y el primero y segundo libro de los Macabeos.

Nuevo Testamento: Los cuatro Evangelios, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan; Hechos de los Apóstoles escritos por el evangelista Lucas; catorce cartas del apóstol Pablo: a los Romanos, dos a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, a Tito, a Filemón, a los Hebreos; dos del apóstol Pedro; tres del apóstol Juan, una del apóstol Santiago, una del apóstol Judas y el Apocalipsis del apóstol Juan.

Y si alguno no acogiere como sagrados y canónicos tales libros, en su totalidad y en cada una de sus partes, como se han solido leer en la Iglesia Católica y se hallan en la antigua Vulgata latina, y conscientemente despreciara las dichas tradiciones: sea anatema» (EB 57-60); CE 525-526; FC 59-60).

El Concilio de Trento ofrecía también, por lo tanto, dos criterios sobre los cuales fundaba su declaración solemne acerca del Canon de la Biblia: la lectura litúrgica de los libros sagrados en la Iglesia y su presencia en la antigua versión latina de la *Vulgata*. Ambos criterios pueden dar lugar a cierta dificultad; [22] mas en cualquier caso conviene recordar siempre que el objeto de la fe definida es el decreto conciliar y no los argumentos que han conducido a él.

El Concilio Vaticano I hace referencia explícita al Decreto Tridentino, con el fin de atajar cualquier discusión sobre los libros protocanónicos y deuterocanónicos:

«... estos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, tomados en su total integridad con todas sus partes —tal como fueron catalogados por el decreto del mismo Concilio (es decir, del Concilio de Trento) y tal como están contenidos en la antigua edición de la Vulgata— deben ser aceptados como sagrados y canónicos» (EB 77; CE 762; FC 62).

La *Dei Verbum* del Vaticano II cita simplemente al Vaticano I.

«La Santa Madre Iglesia, según fe apostólica, tiene por sagrados y canónicos todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento ya en su totalidad ya en cada una de sus partes, porque escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cfr *Jn* 20, 31; 2 *Tm* 3, 16; 2 *P* 1, 19-21; 3, 15-16) tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia» (DV 11).

Así pues, considera el recurso a la Sagrada Tradición como el criterio definitivo del Canon de la Biblia (véase cap. 13):

«La misma Tradición da a conocer a la Iglesia todo el Canon de los libros sagrados y hace que los comprenda mejor y los mantenga siempre activos» (DV 8).

[22] Cfr. J.C. TURRO - R.E. BROWN, o.c., tom. V, pp. 70-71: véase en el cap. 13, 4.

Capítulo 13

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO [1]

También la historia del Canon del NT, tal como se ha ido desenvolviendo en la cristiandad de los primeros siglos, tiene su complejidad y presenta sus dudas, aunque por motivos diversos de los que hemos encontrado en la formación del Canon del AT. El problema no parece que pueda reducirse a los términos con los que normalmente lo resuelven los manuales [2]: a un primer período de universal y pacífica aceptación de todos los libros que actualmente están contenidos en el Canon, se habría seguido un segundo período de duda acerca de algunos de ellos; finalmente se volvió a la unanimidad. Esta presentación simplifica demasiado el problema.

Por razones de claridad, trataremos de reconstruir la historia del Canon del NT a través de sus períodos más característicos.

1. Período de la edad apostólica

Hemos ya esbozado una breve historia sobre la formación literaria de los libros del NT (véase cap. 5) y de los motivos que determinaron la composición de las obras neotestamentarias, desde el a. 50 aprox. d. C. hasta el comienzo del s. II.

Ahora nos planteamos el problema sobre si se puede hablar, durante este período, —al menos en parte— de un Canon bíblico neotestamentario.

En 2*P* 3, 16 leemos que «las cartas de Pablo» se ponen a la par con «las otras escrituras» (véase cap. 9, 3). Por lo tanto, en el momento en que se escribía la 2 carta de S. Pedro (si bien la fecha es incierta: entre el 100-120 d. C.) estaban ya recogidas al menos algunas de las cartas de S. Pablo, las cuales solían

[1] *Bibliografía*

Además de las obras citadas (véase cap. 12, nota 1) de J.C. TURRO - R.E. BROWN, H. VON CAMPENHAUSEN, H. HÖPFL, C.M. MATINI - P. BONATTI, cfr. AA.VV., Das Neue Testament als Kanon (coordin. E. Käsemann); K.H. OHLIG, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schrift, Kanon, Kirche und Jesus, Patmos, Düsseldorf 1970; N. APPEL, The New Testament Canon; Historical Canon and Spirit's Witness, en TS 32 (1971) 627-646.

[2] Cfr. por ejemplo, G.M. PERRELLA - L. VAGAGGINI, Introduzione alla Bibbia, vol. I, Introduzione generale, pp. 97-103; C.M. MARTINI - P. BONATTI, Il Messagio della Salvezza, vol. I, Introduzione generale, pp. 139-152.

ser leídas e interpretadas como escritos inspirados al mismo nivel que las otras escrituras.

También la expresión de 1 *Tm* 5, 18 podría referirse indirectamente al Evangelio de Lucas como a un libro inspirado y reconocido como tal, si en él se quiere citar como Escritura el *logion* de Jesús que de hecho leemos en Lc 10, 7.

Sabemos por otra parte que los diversos escritos apostólicos estaban destinados a las Iglesias locales para hacer frente a los problemas particulares de esta o aquella Iglesia, y que los mismos cuatro Evangelios tuvieron en sus comienzos un destino concreto. Sin embargo, hay que reconocer que algunas cartas tuvieron un destino más general, si no universal: así *Rm* y *Ef*, con sus tratados dogmáticos de valor universal; la carta de Santiago, destinada a «las doce tribus de la diáspora» (*St* 1, 1); la 2 *Co* destinada a «todos los cristianos de la Acaya» (2 *Co* 1, 1) la 1 *P* enviada a «los fieles de varias provincias de Asia Menor» (1 *P* 1, 1); la carta de Colosenses, cuya lectura recomienda S. Pablo a los cristianos de Laodicea, y la Carta a los Laodicenses (que se ha perdido) recomendada a los cristianos de Colosas (*Col* 4, 16).

Estas escasas noticias de las que disponemos nos llevan al parecer a la conclusión de que las diversas Iglesias poseían en los comienzos una coleccción incompleta de escritos sagrados. Hacia finales del s. I o poco después existía una colección de cartas de S. Pablo de entidad indeterminada; los cuatro Evangelios, aunque destinados a comunidades particulares, fueron adquiriendo importancia singular y se conservaron por provenir de los apóstoles o de personas estrechamente vinculadas con ellos y por el prestigio de las comunidades a las que estuvieron vinculados (Mateo con Antioquia, Marcos con Roma, Lucas con Roma o con Grecia, Juan con Efeso).

2. La Tradición post-apostólica y el Canon del NT

a. *Hacia el concepto de NT.*

S. Justino, hacia la mitad del s. II, testimonia que los Evangelios eran leídos junto con los escritos de los profetas en la liturgia eucarística:

[3] N. BROX (Le lettere pastorali, Morcelliana, Brescia 1970, p. 254), lo niega rotundamente, pero en nuestra opinión de una manera demasiado precipitada y, sobre todo, apriorística: «Si la palabra sucesiva de Jesús, sacada de Lc 10, 7, que aduce la misma motivación, hubiera sido introducida aquí como palabra de la Escritura, habría de suponerse que en la Iglesia se conocía ya una «Sagrada Escritura» junto al AT (en este caso una colección de Lucas o una colección de *logia*), lo cual sería un anacronismo para fines del siglo I, época de las pastorales». Pero ¿por qué no tenía que ser posible lo que será un resultado todavía más claro dos o tres decenios después, en 2 Pe 3, 16? El texto griego da la impresión tal como suena, de que el autor quiere citar como «la Escritura»también este *logion* de Jesús, o como proveniente de Lucas, o al menos de los relatos escritos predecesores del Lucas canónico (cfr. Lc 1, 1-4). Esta lectura es al menos tan posible como la sugerida por Brox y otros, según los cuales a Dt 25, 4, el único texto que se cita como Escritura, el autor de la carta habría añadido un proverbio que también Jesús lo usó en el mismo contexto (cfr. Lc 10, 7).

«En el día llamado del sol (es decir, el domingo) nos reunimos en un mismo lugar, de la ciudad y del campo, y se hace la lectura de las Memorias de los Apóstoles (en 1, 66, Justino añade: «llamados Evangelios») y de los escritos de los Profetas, mientras el tiempo lo permite». [4]

La denominada «Segunda carta de Clemente a los Corintios» (a. 150 ca.) después de haber citado a Isaías 54, 1 (cfr 2 *Clem* 2, 1), cita a *Mateo* 9, 13 así: «otra escritura dice: «No he venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (2 *Clem* 2, 4).

Estos dos textos, junto a la 2 *P* 3, 17, hacen ya pensar en un primer concepto de NT. Pero probablemente fue Marción, con su rechazo del AT en favor de una colección reducida de 10 cartas de S. Pablo y del Evangelio de Lucas, el que hace surgir —por contraposición— que los escritos cristianos formaran una unidad, junto a la del AT.

Meliton de Sardes, hacia el año 170, recopilando las escrituras judias, habla de ellas como libros del Antiguo Testamento, [6] dejando entender implícitamente que existe un Nuevo Testamento.

Pero el primero en usar la expresión actual de «Nuevo Testamento» fue Tertuliano hacia el año 200 [7], y esto coincide con la aparición de listas de libros del NT en el Fragmento Muratoniano y en Orígenes (v. adelante).

Prueba de que en este período ya se había afirmado el concepto de una colección de Escrituras cristianas.

b. *Progresiva precisión de la extensión del NT.*

De las citas de los Padres del s. II y del s. III, dado el carácter ocasional de las mismas, es dificil sacar conclusiones definitivas y universales sobre el canon del NT en este período. Ningún autor cita en realidad *todos* los libros del NT; y el hecho de que ninguno cite *Fm* y 3 *Jn* (incluso 2 *Jn*; cfr sin embargo S. Policarpo, *Ad Philipenses* 7, 1), puede explicarse fácilmente a causa de la brevedad de estos escritos y de su escaso contenido doctrinal.

La aparición de las *primeras listas* de libros del NT es de indudable trascendencia para el problema del Canon del NT ya que implica la aceptación de un libro como inspirado, especialmente cuando no aparecen separadas sino emparejadas con las listas de los libros del AT. Sin embargo, tampoco dirimen el problema.

La lista considerada como la más antigua es la del célebre *Fragmento Muratoriano* (cfr EB 1-7), que representa el uso romano del NT a finales del s. II. En la primera categoría de escritos, es decir, «aquellos que son leídos universalmente en la Iglesia» no están incluidos *Hb*, *St*, 1 y 2 *P* y —tal vez— 3 *Jn*.

La lista de *Orígenes* del s. III, referida por Eusebio, presenta ciertas dudas acerca de 2 P y de 2 y 3 Jn:

[4] Apol. 1, 67: PG 6, 429 (*Las Apologías*, publicado por I. GIORDANI, Città Nuova, Roma 1962, p. 125).

[5] 2 Clem 2, 4: PG 1, 333; en torno al autor y fecha de origen de esta carta, cfr. B. ALTANER, Patrologia, Marietti, Torino 1977[7], pp. 90-91.

[6] Cfr. EUSEBIO, Hist. Eccl. 4, 26, 13-14: PG 20, 396 s.

[7] TERTULIANO, Adv. Marc. 4, 1, 6; 4, 22, 3: PL 2, 390 s. 443.

Pedro (...) nos dejó una carta aceptada incontestablemente por todos y, tal vez, una segunda también: la cosa es dudosa (...) Juan nos dejó también una carta muy breve, y tal vez dos más, cuya autenticidad no es aceptada por todos: en total no comprenden más de un centenar de líneas» [8]

Eusebio, hacia el año 310, después de haber indagado sobre el testimonio de la tradición acerca de los libros del NT distingue expresamente entre «los libros reconocidos por todos (*homologoumenoi*)» y «los libros espúreos (*notha*)» [9]: entre los segundos, es decir, los «discutidos», cataloga *St* y *Judas*.

El «Canon Claromontano» del s. IV (llamado así porque fue transcrito en el códice claromontano del s. VI pero se remonta a un tiempo anterior al Concilio de Hipona (390) no menciona en su lista *Hb*. El «Canon Momseniano» del 360 ca. (descubierto y publicado por Momsen en 1886) no cita *Hb*, *St*, *Judas*.

En Occidente únicamente con las listas de finales del s. IV, es decir, de Atanasio, Agustín, de los Concilios de Hipona (393) y de Cartago (397), se halla la documentación de un acuerdo entre una buena parte de la Iglesia de Occidente: dan el Canon completo que más tarde será recogido por el Concilio de Florencia y definido por el Tridentino. El mismo S. Jerónimo, a finales del s. IV y comienzos del V, se declara decididamente a favor de todos los escritos del NT, aunque recuerda dudas precedentes sobre los deuterocanónicos, a excepción de *St*. Pero el códice Sinaítico del s. IV, copiado en Egipto, contiene junto a los libros que nosotros consideramos canónicos la Epístola de Bernabé y el Pastor de Hermas; y el Códice Alejandrino del s. V, así mismo copiado en Egipto, contiene además de los acostumbrados la 1 y 2 de Clemente. La consideración de estas obras, que no formarán parte del Canon del NT, se debe probablemente al hecho de que, al menos alguna parte de ellas, llevaron el nombre de discípulos de los apóstoles; Bernabé era amigo de Pablo; Clemente se creía que era el mismo que aparece mencionado en *Fil* 4, 3, que fue sucesor de Pedro en Roma.

La *Iglesia de Siria* y la de *Antioquia* constituyeron un caso particular. Cuando en el s. IV se inició un acercamiento de griegos y latinos al Canon completo de 27 libros, la Iglesia de Siria usaba un Canon compuesto por 17 libros sólamente: el «Diatéssaron» de Taciano en sustitución de los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y 15 cartas de S. Pablo (comprendía la de los Hebreos y tres cartas a los Corintios); faltan en cambio, las 7 cartas católicas (1, 2 y 3 *Jn*; 1 y 2 *P*; *Judas* y *St*) y el Apocalipsis. Constituyen un testimonio de este período los escritos de S. Afraates, la «Doctrina de Addai» (comienzos del s, V) y el llamado «Canon Siriaco», un catálogo hallado a finales del pasado siglo entre los manuscritos del monte Sinaí y que se remota al s. IV. En los comienzos del s. V, en la Iglesia de Siria, los cuatro Evangelios sustituyeron el «Diatéssaron»; la 3 a los Corintios se omite; se recuperan tres cartas católicas, es decir, *St*, 1 *P* y 1 *Jn*. Es el Canon documentado por la versión siriaca *Peshita* (véase cap. 7), que omite 2 *P*, 2 y 3 *Jn*, *Judas* y *Ap*.

La *Iglesia Antioquena* padece el influjo de la vecina Iglesia de Siria y parece ignorar la existencia de 2 *P*, 2 y 3 *Jn*, *Judas* y *Ap*, que no son citadas (tal vez por desconocidas) por S. Juan Crisóstomo (407) y Teodoreto de Ciro (458). Además Teodoro de Mopsuestia (428) parece atenerse al primer Canon de la Iglesia de Siria, no citando jamás ninguna de las epístolas católicas, ni el Apoca-

[8] Cfr. EUSEBIO, Hist. Eccl. 6, 25, 1-14: PG 20, 580-585.
[9] Ibid., 3, 25, 1-5: PG 20, 268-273.

lipsis. Y los *Nestorianos*, cuya secta tiene su origen en Antioquia, son los únicos cristianos que todavía hoy en día reconocen como inspirados 2 *P*, 2 y 3 *Jn* y *Ap*.

Conclusión — La historia del Canon del NT durante los cinco primeros siglos, lo mismo en Oriente que en Occidente, no es un asunto sencillo, ni fácil de reducir —al parecer— al rígido esquema de un primer período de pacífico reconocimiento, al cual habría seguido un período de dudas, antes de que pudiera recomponerse la unidad de los comienzos.

Por otra parte, esto no debe sorprender si se tiene en cuenta: el destino inicialmente particular de algunos escritos del NT; la objetiva dificultad de comunicación entre las diversas Iglesias; el hecho de que en la Iglesia de los primeros siglos, como veremos, el juicio sobre la canonicidad era muchas veces determinado por las tradiciones sobre la paternidad literaria apostólica de los escritos, no siempre segura.

c. *Causas de la incertidumbre sobre los deuterocanónicos*

Las causas de las incertidumbres y las dudas que por un lado y por otro aparecen a propósito de los deuterocanónicos se comprenden mejor si partimos de los criterios que, en la tradición post-apostólica, se hallan a la base de la conservación y aceptación en el Canon de los libros sagrados cristianos. Tales criterios pueden reducirse a dos: 1. Origen apostólico, real o aparente, de un libro; 2. Conformidad de un escrito con «la regla de la fe», o con el pensamiento de los Apóstoles fundadores. Así sucede que la duda sobre la paternidad apóstolica real de algunos escritos y/o sus presuntos contrastes doctrinales con la «regla de la fe», acabaron por hacer discutible su inspiración y canonicidad.

Más en concreto;

— La canonicidad de *Ap, Hb* y 2 *P* fue discutida, porque se dudaba que hubieran sido escritos por Juan, Pablo y Pedro respectivamente.

— El *Ap* en particular, halló dificultades de tipo doctrinal. En *Occidente*, los Montanistas abusaban de él en favor del «milenarismo»; los Alogos, rechazando admitir el Logos joaneo, se oponían al Evangelio de Juan y al Apocalipsis. En *Oriente*, la herejía «milenarista» de los *quiliastas*, quienes interpretaban *Ap* 20, 1-6 en los términos de un nuevo Paraíso terrestrre instaurado por Cristo en este mundo antes de la Parusía, indujo a la mayor parte de los Padres de Siria y de Asia Menor a rechazar el Apocalipsis, cuya canocidad resultaba aún más problemática debido a la incierta paternidad joanea del escrito (el griego bajo del *Ap* no es el del Evangelio de Juan, como ya observaba Dionisio de Alejandría).

— La 2 y 3 de Juan pudieron ser menos conocidas y menos apreciadas por su brevedad y por su escaso contenido teológico.

— Sobre las cartas de *St* y *Judas*, surgió la cuestión de la paternidad literaria; y la duda sobre su canonicidad fue reforzada por algunas cuestiones doctrinales consideradas sospechosas: En *St* la afirmación de «la fe sin las obras está muerta»; en Judas la cita del apócrifo de Henoc.

— Finalmente, algunos escritos del tiempo sub-apostólico —como 1 y 2 de Clemente, la Didajé, Hermas, Bernabé— pudieron ser acogidos por alguna comunidad como libros canónicos, o porque llevaban el nombre de discípulos de los Apóstoles (como dijimos arriba), o por su indiscutible antigüedad: por ej. la 1 *Clemente* y la *Didajé* pudieron haber sido escritas antes que la canónica 2 *P*.

Conclusión — Hagamos nuestras dos reflexiones, que además de aclarar las incertidumbres arriba mencionadas, iluminan ya el problema del «criterio definitivo» de la canonicidad de los libros inspirados.

Escribe P. Grelot: «El criterio de apostolicidad ha jugado ciertamente su parte (en la determinación del Canon del NT); pero su aplicación no resultaba facil. Por una parte se corría el riesgo de introducir en el Canon ciertas obras pseudoepígrafas, como el evangelio y la apocalipsis de Pedro; precisamente en esto se fundaban diversos grupos heréticos para apoyar sus propios libros. Por otra parte, se corría el peligro de supeditar excesivamente la canocidad a una rigurosa autenticidad literaria de los escritos, hasta el punto de ponerla en duda en el caso de que la autenticidad fuera discutida. Este es el motivo de la existencia de ciertos deuterocanónicos tanto en Oriente como en Occidente. Estos peligros opuestos ponen de manifiesto la insuficiencia de los criterios objetivos usados por sí solos» [10]. Por otra parte, sólo hoy sabemos que el problema de la paternidad literaria es un problema histórico que se resuelve por medio de criterios científicos sobre el estilo y el contenido de un escrito y que no puede ir indisolublemente ligado a ella al carácter inspirado y canónico de un libro. Por este motivo, «la Iglesia se ha guardado sabiamente de hacer afirmaciones dogmáticas acerca de la paternidad literaria de los libros sagrados. Los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica, entre el año 1905 y 1915, que conciernen a la paternidad literaria, no tiene caracter dogmático, sino prudencial, y posteriormente se concedió plena libertad a los estudiosos católicos en relación con tales decretos». [11]

3. Carácter definitivo del Canon de Trento

Los humanistas del s. XVI habían reavivado las antiguas discusiones a propósito de algunos libros del NT. El mismo Erasmo fue censurado por la facultad de Teología de la Sorbona porque volvía a poner sobre el tapete, sin refutarlas, las antiguas dudas sobre el origen apostólico del *Hb*, *St*, *2Pe*, 2 y 3 *Jn*, *Ap*. Lutero, como anticipándose a las modernas discusiones protestantes de «El Canon en el canon»(véase cap. 14), introduce una distinción en los libros del NT y atribuye un papel secundario a *Hb*, *St*, *Judas* y *Ap*, colocándolos al final de su Biblia traducida al alemán, detrás de los otros que consideraba «los verdaderos, seguros y más importantes libros del NT».

Contra este Canon mutilado por los Reformadores, el Concilio de Trento se pronunció con la *solemne definición* ya citada (véase cap. 12, 3c) y que fue preparada por diversas enunciaciones del Magisterio anterior: La carta del Papa Inocencio I a Exuperio, Obispo de Toulouse (405), los Concilios provinciales de Hipona (393), III y IV de Cartago (397 y 419), el Concilio de Florencia (1441).

El Concilio de Trento después de haber dado el elenco definitivo de los libros del AT y del NT añade:

«Si alguno, por lo tanto, no aceptara voluntariamente como libros sagrados y canónicos estos libros, *enteros con todas sus partes*, como se han solido leer en la Iglesia Católica y se encuentran en la antigua edición de la Vulgata latina y despreciara advertidamente las mencionadas tradiciones, sea anatema» (EB 60; CE 526; FC 60).

[10] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 134.
[11] J.C. TURRO - R.E. BROWN, Grande Commentario Biblico, tom. V, pp. 91 s.

Con la precisión contenida en el inciso «enteros con todas sus partes», se desprende de las Actas del Concilio [12] que el Tridentino ha querido asegurar ante todo la canonicidad de algunas breves secciones del NT, puestas en duda o negadas por algunos, es decir: *Mc* 16, 9-20 (el final largo de Marco con la narración de la Ascensión); *Lc* 22, 43-44 (el sudor de sangre) y *Jn* 7, 53-8,11 (el episodio de la adúltera). Y de hecho los tres fragmentos, aunque no gozan de segura y unánime atestación en los testimonios del texto griego (códices y papiros) del NT, se encuentran en la antigua Vulgata latina, que constituye uno de los dos criterios de canonicidad —junto a la lectura ordinaria en la Iglesia Católica—señalados por el Tridentino. Tampoco entra aquí en cuestión la diferencia entre la Vulgata de S. Jerónimo y la Vulgata Sixto-Clementina (1592), es decir, la edición oficial de la Vulgata elaborada para satisfacer la exigencia de Trento de una edición más crítica, ya que las dos ediciones contienen igualmente los fragmentos en cuestión.

Más difícil resulta la solución del problema de la canonicidad o no de los incisos de *Jn* 5, 4 (el ángel que agita el agua de la piscina de Betsaida) y 1 *Jn* 5, 7-8 (el «comma joanneum»), dado que la Vulgata Sixto Clementina los contiene mientras que la Vulgata de S. Jerónimo los ignora. El problema de su canonicidad «hay que resolverlo al parecer valiéndose de la ciencia de la crítica textual, mejor que recurriendo a una aplicacion mecánica del principio de Trento». [13]

El Concilio Vaticano I (véase cap. 12) remite expresamente al decreto del Concilio de Trento, pero añade un párrafo clarificador que explica la canonicidad, como el reconocimiento magisterial por parte de la Iglesia de la inspiración de los libros sagrados (veáse cap. 10). La *Dei Verbum* del Vaticano II repite la doctrina del Vaticano I (cfr DV 11), pero afirma también expresamente que «es la misma Tradición la que ha hecho que la Iglesia conozca todo el Canon de los Libros Sagrados» (DV 8).

4. El criterio definitivo de la fijación del Canon de los Libros Sagrados

Así pues, la *Dei Verbum* del Vaticano II no se limita a repetir la doctrina del Vaticano I sobre la inspiración y sobre el Canon (DV 11), sino que —al hablar de la Sagrada Tradición de la Iglesia— hace una importante y explícita afirmación sobre el Canon de la Biblia:

> «Es la misma Tradición la que da a conocer a la Iglesia todo el Canon de los Libros Sagrados» (DV 8).

Aquí no solo se afirma un *dato de hecho*, que po lo demás ya lo verificamos ampliamente al desarrollar la «historia»del Canon del AT y del NT en la Iglesia Cristiana (ver anteriormente), sino un *dato de fe*, aun cuando la DV no dice cómo ni mediante qué argumentos o criterios proporcionó la Tradición a la Iglesia la certeza sobre los Libros Sagrados y Canónicos.

[12] Cfr. A. THEINER, *Acta genuina Concilii Tridentini*, Zagabriae 1874, pp. 17-78.84 s.; el pasaje en cuestión de los Hch lo cita H. HÖPFL - B. GUT, *Introductio specialis in NT*, D'Auria-Arnodo, Neapoli-Romae 1949[5], p. 92.

[13] J.C. TURRO - R.E. BROWN, o.c., tom. V, p. 94.

a. *El criterio en la teología protestante*

El problema de los «criterios de canonicidad» se plantea expresamente en la época de la Reforma, cuando los Reformadores sustituyeron los criterios externos, vinculados a la autoridad del Magisterio de la Iglesia y de su Tradición por criterios *internos* capaces de imponerse a todo creyente y a la misma Iglesia (véase cap. 11, 7).

Lutero apelaba al testimonio que la Escritura daba de Cristo y de su obra redentora, y sobre esta base distinguía diversos grados de autoridad dentro de los libros sagrados del NT. *Calvino* hablaba de una soberana decisión de Dios que produjo un consenso público en la Iglesia primitiva acerca de los Libros Sagrados. Las sucesivas *Confesiones de Fe reformadas* acentuaron todavía más el papel del Espíritu Santo, el cual se hace garante en el corazón de los creyentes del caracter divino de las Escrituras. [14]

Pero, a partir del s. XIX, se volvió a dar peso a los criterios objetivos. *T. Zahn* [15] ponderó el papel desarrollado para la edificación de la comunidad cristiana por los escritos apostólicos, que se acostumbraban a leer en las asambleas. *A. Von Harnack* [16] piensa en los carismas eclesiásticos que habrían hecho considerar como inspirados los libros escritos bajo su influjo. *K. Barth* afirma que efectivamente «la fijación del Canon, como regla de fe, es obra de la Iglesia hacia el año 400»; pero afirma también: «Al discutir el problema del Canon, la Iglesia no pudo hacer otra cosa que tratar de aclarar el hecho de que la regla de la verdad *existía ya y que le había sido revelada a ella* (...)». Puede decirse que los textos de que se discute, precisamente porque eran ya canónicos, pudieron ser reconocidos y luego proclamados como tales.

O. Cullmann [18] parece que da mayor consistencia al Canon como acto de la Iglesia: La fijación del Canon es propiamente un acto de la Iglesia, la cual, mediante este reconocimiento de las Escrituras, expresa su sumisión a la Palabra de Dios. *M. Lods* [19], con feliz acierto, ha hablado de una especie de *intuición religiosa* concedida a la Iglesia del s. II que la capacitó para poder discernir qué escritos (y sólo aquellos) eran portadores de una auténtica revelación divina.

Este breve recorrido por la Teología del Canon entre los teólogos reformados que he tomado del P. Grelot [20] demuestra también que —a pesar de todo— no se puede dejar de lado a «la Iglesia» a la hora de afrontar el criterio de la canonicidad. Y que, en última instancia, es la concepción de la Iglesia la que divide a Católicos y Protestantes, mucho más de lo que pueda dividirlos el problema del Canon. Más aún, es precisamente la noción sobre la Iglesia de las diversas Confesiones reformadas, a nuestro entender insuficiente e incompleta, la que

[14] Cfr. S. DE DIETRICH, Le Renouveau Biblique, Delachaux, Neuchatel, 1949, pp. 22-23.

[15] T. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Band I, Erlangen 1888, cfr. H. HÖPFL, *Canonicité*, DBS 1 (1928), 1038 s.

[16] Cfr. H. HÖPFL, o.c., col. 1040 s.

[17] K. BARTH, Dogmatique, vol. I, tom. 2*** p. 16 s.

[18] Cfr. O. CULLMANN, La Tradition, en AA.VV., Catholiques et Protestants. Confrontations théologiques, pp. 30-41.

[19] Cfr. M. LODS, Tradition et Canon des Écritures, en AA.VV., Études Théologiques et religieuses, Paris 1961, p. 58.

[20] Cfr. La Bible Parole de Dieu, pp. 156-158.

hace para ellas todavía hoy problemática la cuestión del Canon, hasta poder (o deber) mantenerla como una cuestión todavía abierta, en los términos de «un Canon en el canon» (véase cap. 14).

b. *El criterio en la teología católica*

¿Cómo resolver, por lo tanto, la cuestión de los criterios con los que la Iglesia ha realizado definitivamente el discernimiento de cuáles y cuántos son los libros inspirados y canónicos, es decir, normativos de la fe y del comportamiento moral? O, tomando la fórmula de la DV 8: *¿de qué manera* «es la misma Tradición la que hace conocer a la Iglesia todo el Canon de los Libros Sagrados?»

b.1 Relación entre Escritura y Tradición

En los manuales de Teología anteriores al Vaticano II, la Sagrada Escritura y la Tradición se solían presentar como dos formas *materialmente* distintas de la Revelación, y la Tradición constituía la fuente más amplia: algunas verdades reveladas, empezando por la verdad del Canon de los libros inspirados, estaban contenidas en la Tradición pero no en la Escritura. [21]

Esta hipótesis estaba al parecer recogida en el «Esquema preparatorio de la Comisión teológica» del Concilio Vaticano II:

«La tradición y, sola ella, es el modo mediante el cual algunas verdades reveladas, sobre todo aquellas que se refieren a la inspiración, la canonicidad y la integridad de todos y cada uno de los libros sagrados, se hacen claras y se dan a conocer a la Iglesia» (Esquema n. 5).

La afirmación fue objeto de intervenciones críticas por parte de muchos Padres conciliares, [22] y todo el Esquema preparatorio fue rechazado en bloque por la mayoría relativa de los Padres (véase cap. 15, 2, a. 1).

La DV ve de distinta manera las relaciones entre Escritura y Tradición:

«La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la Palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación...» (DV 9).

Por tanto, el Concilio ha hablado de la Sagrada Escritura y de la Tradición como de dos modos diversos, pero unidos y comunicantes entre sí, de transmitir el único y mismo objetivo cual es la divina Revelación; o, diciéndolo de otro modo, no ha hablado de dos fuentes materialmente distintas como hablaban algunos teólogos. Más aún, las discusiones y las actas del Concilio ponen de mani-

[21] «Traditionem excedere amplitudine Scripturam patet ex his quae diximus de existentia traditionum divinarum: dantur veritates revelatae nobis per traditionem asservatae et transmissae, quae in Sacris Scripturis *nullatenus* continentur»: T. ZAPELENA, De Ecclesia Christi (Pars altera: Apologetico - Dogmatica), PUG Romae 1954, p. 274.

[22] Cfr. U. BETTI, La rivelazione divina nella Chiesa, p. 56. A propósito de la historia de las sucesivas redacciones del texto acerca de la relación entre Tradición y Canon, cfr. Ibid., pp. 139. 159 s., 175.237 s.

fiesto que los Padres conciliares no quisieron dirimir la cuestión de la distinción sólo formal o también material [23], sino que a lo más se orientaron —y éste es el espíritu de todo el cap. II de la DV— hacia la solución de una distinción *solamente formal*, de acuerdo con la constante praxis de la Iglesia, la cual, al definir la verdad de fe por medio de su Magisterio solemne, la ha justificado con una referencia más o menos directa a la Escritura. [24]

Por lo tanto, la formulación de la DV 8 sobre el Canon: «Es la misma Tradición la que ha hecho conocer a la Iglesia todo el Canon de los libros sagrados»; no debe necesariamente interpretarse como si la verdad del Canon estuviese contenida sólo en la Tradición y de ninguna manera, ni siquiera implícita o indirectamente, en la misma Sagrada Escritura. Por lo demás, ya hemos visto, a lo largo de la historia del Canon, qué improbable es la hipótesis que rezaría así más o menos: «El círculo de los apóstoles o incluso el último Apóstol habría pronunciado *oralmente* su propio juicio sobre el Canon de las Escrituras y esta voz —tras haberse esfumado a lo largo del s. II-III— habría sido recuperada, no se sabe cómo, por la Iglesia del s. IV».

b.2 El criterio de la Tradición en la definición del Canon

Ciertamente, en el definitivo reconocimiento por parte de la Iglesia, jugaron un papel importante algunos criterios objetivos, como: el destino de un escrito apostólico a una Iglesia oficial y el uso que ella hizo de él; el origen o la aprobación apostólica de un libro; su conformidad con la «regla de la fe». Si bien hay que reconocer que ellos por sí mismos no son suficientes para dirimir la cuestión.

La solución «católica» del problema debe buscarse —a mi entender— en las dos direcciones, por lo demás sustancialmente convergentes, trazadas por P. Grelot y por K. Rahner aunque ya preparadas por los estudios de J. R. Geiselmann, [25] y los de P. Lengsfeld e Y. Congar. [26]

Escribe P. Grelot a propósito de la tarea llevada a cabo por la Iglesia en la determinación del Canon:

«La insuficiencia de criterios objetivos induce a considerar en el discernimiento el fruto de la acción del Espíritu Santo. La teología protestante tiene razón al insistir con fuerza en este punto. Queda por saber cuál es el *sujeto* al que llega este testimonio del Espíritu Santo. Desde este punto de vista su dogmática tiene una noción de la Iglesia insuficiente para que su juicio sea aceptable. No es a cada uno de los creyentes a quienes el Espíritu Santo infunde una persuasión relativa del Canon. Ni siquiera ha sido dada a la Iglesia (o mejor dicho, a las Iglesias) de un determinado siglo, más exactamente del s. II, porque ellas podrían quedar sometidas a una tradición apostólica ahora ya cortada al margen de la tradición viva. El Espíritu Santo que inspiró a los Apóstoles y a los autores sagrados continúa actuando en la Iglesia con los mismos carismas funcionales de los cuales nos habla expresamente el NT, especialmente con aquellos que están relacionados con las funciones de

[23] Cfr. U. BETTI, La rivelazione divina nella Chiesa, cit.; ID., La tradizione della la divina revelazione, en AA.VV., La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, pp. 250-255; L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della tradizione, pp. 177-189.

[24] Consultar, a título indicativo, un elenco de estas verdades en U. BETTI, La tradizione della divina Rivelazione, p. 252, nota 94.

[25] J.R. GEISELMANN, La tradition, en Questions Théologiques aujourd'hui, tom. I, pp. 95-148.

[26] P. LENGSFELD, Tradition, Écriture et Église dans le dialogue oecuménique; Y.J.M. CONGAR, La tradición y las tradiciones.

enseñanza y de autoridad. Continúa así, *asistiendo* a la Iglesia para que ella conserve fielmente el depósito apostólico en su integridad.

Por lo tanto, por este título y finalmente con este medio es como la Iglesia de todos los siglos puede reconocer, en el seno de su viva tradición, los libros que le ponen en contacto directo con la tradición apostólica. En este campo, lo mismo que en cualquier otro, su Magisterio goza de infalibilidad sólamente para *conservar* (no para modificar o ampliar) el dato original. No se puede argumentar por las fluctuaciones que presenta la tradición eclesiástica sobre la cuestión del Canon para poner en duda esta inquebrantable fidelidad al depósito apóstolico.

De hecho, un examen objetivo de los casos particulares demuestra que tanto en lo que respecta al AT como al NT, se explica por la interferencia de influencias fundamentalmente extrañas al problema de la canonicidad: recurso a los criterios internos (autenticidad, etc.) o a la autoridad del Canon hebreo. Todos los problemas surgidos a propósito de los deuterocanónicos proceden de una de estas causas. Desde esta perspectiva el Canon restringido de los reformadores protestantes no puede ser considerado como realmente tradicional; es un Canon mutilado y esta mutilación denuncia el peligro de una teología de la Iglesia en la que la Sagrada Escritura no se encuentra en el lugar que le corresponde, en su relación real con las otras estructuras establecidas por los apóstoles». [27]

Para Grelot, por lo tanto, la definición del Canon constituye el *primer* (en sentido lógico) *acto solemne* del magisterio de la Iglesia post-apóstolica en lo referente al depósito de la Revelación, que ella ha sido llamada a conservar y custodiar para anunciarlo a los hombres de todos los tiempos. Conservar significa, ante todo, saber determinar los límites exactos del sagrado depósito, por tanto, no disminuirlo, ni ampliarlo, ni modificarlo: esto es lo «específico» de la definición del Canon bíblico. En esta tarea la Iglesia es guiada con absoluta infalibilidad por aquel mismo Espíritu Santo que, después de haber inspirado a los apóstoles en la proclamación auténtica de la Revelación traída por Cristo y a los autores sagrados para que la pusieran por escrito, ha asistido a la Iglesia a fin de que guarde el depósito de la Revelación en toda su integridad (es en este punto donde se sitúa la definición del Canon) y continúa asistiéndola para anunciar y actualizar fielmente la definitiva Palabra de Dios.

K. Rahner da una respuesta parecida al problema, aunque más articulada teológicamente, y afronta explícitamente la cuestión de *cómo* también la verdad del Canon —incluso en su caracter de unidad y singularidad— puede tener un fundamento *implícito* en la Sagrada Escritura. De su «Tesis sobre la Inspiración de la Sagrada Escritura», que ya hemos mencionado y descrito (véase cap. 11), Rahner saca las siguientes conclusiones a propósito del Canon:

«Si la tesis que hemos propuesto es justa, ofrece una salida del callejón sin salida (del problema del canon). Es preciso distinguir sólamente dos cosas: por una parte la revelación fundamental como tal (como suceso) sobre la inspiración de un escrito, y por otra parte la formulación en proposición refleja, y el acto de dar expresión a esta revelación. La primera quedó completa «con la muerte del último apóstol». Pero la segunda no. (...). La revelación sobre la inspiración de un escrito sucede sencillamente porque el escrito en cuestión surge como una genuina actuación de la esencia de la Iglesia. Con lo cual su inspiración queda ya suficientemente revelada, a no ser que se pretenda que pueda ser revelada alguna cosa únicamente en una proposición y no también en un hecho, abierto a la comprensión directa; lo cual sería una concepción demasiado estrecha, y falsamente conceptualista de las posibilidades propias de la revelación. El hecho además, una vez que se ha presentado (por medio de una acción divina en la historia) puede ser comprendido y formulado de forma refleja también en el período post-apostólico, sin que para ello haga falta una nueva revelación. No existe ninguna contradicción en admitir que sólamente la Iglesia posee el don de discernir con absoluta

[27] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 135.

certeza, necesario para descubrir que éste o aquel escrito del tiempo apostólico (el tiempo de la Iglesia primitiva) constituye un elemento intrínseco, homogéneo de la autoconstitución de la Iglesia (...). La Iglesia, conducida por el Espíritu, juzga con «connaturalidad», inserta un libro en la Escritura, en cuanto que es algo que responde a su misma naturaleza. Si este es al mismo tiempo «apostólico», es decir, un elemento del actuarse vital de la *Iglesia primitiva* como tal, y como tal concebido, entonces, según los presupuestos de nuestra tesis, es *ipso facto* inspirado y como tal reconocido de forma refleja, sin que este conocimiento, el cual se hará reflejo eventualmente sólo más tarde, deba representar el hecho mismo de la revelación o tenga que ser al menos contemporáneo con él». [28]

En síntesis y traduciendo el lenguaje de Rahner, podríamos concluir de la manera siguiente:

Las Escrituras cuando nacen como genuina autorrepresentación de la Iglesia Apostólica, y sólo ellas, son por ello mismo «inspiradas y canónicas», aun cuando el expreso reconocimiento definitivo de su inspiración y canonicidad haya tenido lugar más tarde. Según Rahner, es preciso distinguir entre la *revelación* del caracter inspirado de ciertos libros y su percepción *refleja y formulada*: se trata de dos momentos entre los cuales puede mediar un buen lapso de tiempo. La Iglesia poseía un Canon muy preciso antes de tener pleno y reflejo conocimiento de él, antes de definirlo; la Iglesia «sentía» la singularidad de estos libros, antes de haberla declarado. El sucesivo «reconocimiento» definitivo de la inspiración (es decir, el acto mismo de definición del Canon) fue un acto «connatural» a la Iglesia en el sentido de que ella —con la ayuda del Espíritu Santo que siempre la asiste, a través de una respuesta refleja y sin la ayuda de silogismos— reconoció aquellos escritos como los únicos que correspondían a su naturaleza y la expresaban. La definición del Canon es un acto, el primero en el verdadero sentido de la palabra, de autoconciencia por parte de la Iglesia, que tiene por objeto un aspecto fundamental de su ser como son las Sagradas Escrituras.

Esto vale también para el AT cuyo Canon fue establecido definitivamente sólo por la Iglesia cristiana. Si es verdad —como lo es— que toda la Escritura veterotestamentaria está ordenada a Cristo y al NT y únicamente por esta relación es historia de Salvación y como tal puede ser reconocida, entonces vale para el AT lo mismo que hemos dicho acerca del NT. Los libros del AT están inspirados en cuanto que Dios los quiere y los realiza *como* memoria definitiva de la *prehistoria* de la Iglesia, o de la experiencia de Dios y de su Alianza que Israel conoció por revelación: de este modo Dios inspira la Escritura del AT, la hace propia y se convierte en su autor. Ahora bien, dado que el AT ha sido ordenado constitutivamente al NT y a la Iglesia, acerca de él la Iglesia y sólamente ella de forma definitiva, pone en acto, por «connaturalidad», su autoconciencia mediante el reconocimiento explícito de la inspiración y de la canonicidad de los libros de Israel. [29]

5. ¿Pueden existir libros «inspirados» pero no «canónicos»?

El Concilio de Trento fue muy explícito al definir qué libros, enteros con sus partes, deben ser aceptados como inspirados y canónicos (ver 3). Pero Trento

[28] K. RAHNER. Inspiración de la Sagrada Escritura, pp. 72-73.
[29] Cfr. ibid., pp. 55-59.

no dijo «expresamente» que aquellos eran los *únicos* libros inspirados. ¿Ha quedado todavía un margen a la discusión sobre la posibilidad de la existencia de otros libros inspirados?

Según algunos autores, la discusión no tendría un caracter puramente académico, cuando se presta atención a algunos casos concretos que citamos a continuación.

a. *Cartas perdidas de S. Pablo*

Por la 1 *Cor* 5, 9 podemos concluir que Pablo había escrito «una carta anterior» a los Corintios; además, *Col* 4, 16 hace referencia a una carta «a los de Laodicea», cuya lectura recomienda S. Pablo a los mismos Colosenses. Estas dos cartas se han perdido ¿Estaban inspiradas?

No me parece que el problema pueda resolverse con la ligereza con que lo hace J. C. Turro-R. Brown: «La paternidad paulina no sería de hecho suficiente (para decidir la inspiración y la canonicidad), ya que, si la ausencia de la paternidad literaria apostólica excluye la inspiración, la existencia no la implica de forma automática» [30]. Admito que ante todo deba tenerse en cuenta la distinción entre «inspiración» y «canonicidad». Cuando un texto proviene de un Apóstol, y dicho texto expresa y vehicula el carisma y ministerio de Apóstol, ese texto de por sí no puede menos de tener el carácter de libro «inspirado» y por lo tanto «normativo» para aquellos a los que está destinado. Si después dicho texto se ha perdido y por lo tanto no ha podido gozar de un largo uso en la Iglesia como libro inspirado (uno de los criterios usados por el Concilio de Trento), se comprende que no haya podido entrar en el Canon. Evidentemente el texto en cuestión no añadiría nada nuevo y sustancial al depósito de la Revelación, contenida ya en los libros inspirados y reconocidos como tales por la Iglesia; y —por mucho que la cuestión suene a «académica»— el día en que dicha obra fuere encontrada y se pudiese probar con certeza —aunque no se sabe cómo— que se trata de un escrito apostólico de un Apostol, la Iglesia no estaría obligada a abrir de nuevo el Canon de sus Libros Sagrados, aun cuando se admitiera su caracter de inspirado. Ni, teniendo en cuenta la *forma histórica* que Dios ha elegido para revelar su Palabra y para transmitirla a los hombres, debe maravillar el hecho de que no todos los libros «inspirados» se hayan conservado. Es necesario y suficiente que el designio histórico de Dios haya asegurado que el mensaje revelado de salvación universal haya llegado *íntegro* hasta nosotros a través de los libros inspirados que se han conservado y que la Iglesia ha reconocido como canónicos, o sea normativos.

b. *El caso de los libros «apócrifos» citados en el NT*

La carta de *Judas* cita en el v. 9 la disputa del arcángel Miguel con el demonio, que al parecer se trata en la *Asunción de Moisés*; y en los vv. 14-16 cita el apócrifo de *Henoc* 1, 9, refiriéndose a él como si fuese una «profecía»: «Profetizó para ellos Henoc, séptimo después de Adán diciendo: «El Señor vino con sus miriadas de ángeles para juzgar a todos, etc...»

[30] Cfr. o.c., p. 1521.

¿Qué podemos decir? No hay duda de que el libro de Henoc gozaba de una estima muy especial entre algunos ambientes del judaismo y que en la misma Iglesia cristiana de los primeros tiempos fue considerado ocasionalmente e incluso usado como un libro de la Sagrada Escritura: por ejemplo, en la *Carta de Bernabé* 16, 5; en Tertuliano, *De idol*, 15, 6 y *De cultu femin* 1, 3, 1-3; en Clemente de Alejandría, *Egloge Proph* 2, 1 y 53, 4. Por otra parte es verdad que las dudas existentes en la Iglesia antigua sobre la inspiración y la canonicidad de la carta de Judas derivaban precisamente del hecho de que citaba o hacía referencia a los libros apócrifos. Prueba de que existía una disparidad de juicio e incluso es una confirmación de que en este período no existía un Canon preciso y definitivo.

Queda todavía un problema: ¿qué pensaba el autor de la carta de Judas sobre el libro de Henoc, que él cita como «profecía»? Se ha dicho con frecuencia que ha podido hablar de una «profecía» de Henoc de la misma manera que Pablo quien en *Tito* 1, 12 llama «profeta» a Epiménides, sin que por esto le considere «inspirado». Pero, aun en el caso de que el autor de *Judas* considerase inspirado verdaderamente a Henoc (como lo hacen otros escritores en épocas posteriores), no se sigue necesariamente de ahí la inspiración canónica de Henoc, que de hecho no fue reconocida por la Iglesia.

A propósito de esto escribe J. Michl: «No es posible explicar los libros sagrados con una teoría prefabricada sobre la inspiración, artificiosamente elaborada y al margen de todo contenido científico. Es preciso distinguir entre la verdad que el autor enseña y la forma como lo propone. Tales verdades son el juicio de Dios acerca de los pecadores y la pecaminosidad de todo aquello que se opone a la voluntad divina. Ahora bien, para que se le entienda mejor, el autor de esta carta elige *ejemplos* sacados de leyendas que sus cristianos conocen perfectamente (leyendas judías), con el fin de hacer más claras las enseñanzas y consejos que les quiere inculcar (...). Aun cuando el autor (lo mismo que otras personas de su tiempo y de después) haya creido que las palabras de Henoc habían sido realmente inspiradas por Dios, cabe siempre la consideración de que a lo más tenemos una idea del autor (en realidad equivocada), pero ninguna confirmación por la que podamos estar seguros de que Dios haya querido enseñarla a los hombres por medio de esta carta». [31]

c. *La versión griega de los LXX*

Propiamente no existe, ni puede existir un problema de inspiración de las versiones de la Biblia, por muy antiguas que sean. Los destinatarios de la inspiración bíblica son los escritores sagrados y el objeto de la inspiración son los textos originales salidos de sus manos. Pero el problema se ha planteado recientemente a propósito de la versión griega de los LXX (véase cap. 7) única en su género.

Un poco de historia [32]. La creencia en una inspiración de los LXX surgió en el seno de judaismo alejandrino, y la legendaria «Carta de Aristea» del s.

[31] J. MICHL, Le lettere cattoliche, Morcelliana, Brescia, 1968; p. 118: de la última frase he dado una traducción más precisa del texto original (cfr. Die katholischen Briefe. Pustet, Regensburg 1968, p. 88).

[32] Cfr. P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu, pp. 166-174; ID., La Bibbia e la Teologia, pp. 136-140.

II a C. pudo haber sido el medio —al comienzo— para expresar una fe ya existente, más que una prueba legendaria que la fundamente. En cualquier caso el legendario origen de la versión, especialmente el relato milagroso en que la narra Filón (véase cap. 10, 1. b), ha contribuido a mantener (o a hacer nacer) en el judaismo alejandrino y en el palestino la creencia en la inspiración de los LXX: así Filón de Alejandría [33] a los comienzos de la era cristiana y Rabí Judá el Santo, codificador de la *Mishna* hacia el año 150 d. C. [34]

Esta creencia pasó a la Iglesia cristiana de los primeros siglos, corroborada no sólamente por su «legendario» origen, sino con un nuevo argumento: la versión griega de los LXX se había convertido prácticamente en la *Biblia cristiana*, más o menos en la antítesis de la Biblia hebrea más breve del judaismo rabínico. Su inspiración la afirman S. Justino [35], S. Ireneo [36], Clemente de Alejandria [37], S. Cirilo de Jerusalén [38]; en el Oriente Griego su autoridad se ha mantenido intacta a lo largo de los siglos y su inspiración es profesada aún en nuestros días en las Iglesias del Oriente. También es atestiguada en Occidente, donde la antigua versión latina, la *Vetus latina* en todas sus formas, fue redactada sobre el texto de los LXX. S. Agustín escribe: «A propósito de todo aquello que está en los LXX y no en los manuscritos hebreos, podemos decir que el Espíritu de Dios ha querido revelarlo a través de los escritos del primer documento más que a través de los del segundo, con el fin de mostrar que tanto los unos como los otros fueron Profetas». [39]

S. Jerónimo, antes de iniciar su nueva versión latina de los textos hebreos, escribe que los traductores griegos «Spiritu Sancto pleni, ea quae vera fuerant transtulerunt» [40]; pero después el descubrimiento de la *hebraica veritas* le llevó a criticar la versión griega: «Longum est nunc revolvere, quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint» [41], ¡tanto que le hace decir que los apóstoles la usaron únicamente en cuanto no discrepaba del texto hebreo! Así pues, la nueva versión latina de S. Jerónimo hizo que en el Occidente cristiano acabara por considerarse los LXX como nada más que una de tantas versiones griegas.

El golpe decisivo lo recibió la idea de la inspiración de los LXX en el s. XVI, cuando un número cada vez mayor de estudiosos rechazó como apócrifa la legendaria «Carta de Aristea». Finalmente, el año 1720 Dom A. Calmet [42]

[33] «Ellos (los traductores de la LXX) profetizaron, como si Dios hubiese tomado posesión del espíritu de ellos, no con palabras diferentes cada uno, sino todos con las mismas palabras y los mismos giros en las frases, como si cada uno estuviera bajo el dictado de un inspirador invisible» (De vita Mosis 2, 37).

[34] «El Santo envió su consejo dentro del corazón de cada uno de los traductores; y sucedió que resultaron de la misma opinión; sin embargo escribieron... (siguen 133 pasaje bíblicos que los LXX habían alterado)» (*Mishna*, bT, Megillah 9 a).

[35] Apol. I, 31; PG 6, 376.

[36] Adv. Haer, 3, 21, 2: PG 7, 947 s.

[37] Strom. 1, 22: PG 8, 893.

[38] Catech. 4, 34: PG 33, 497.

[39] De Civit. Dei 18, 43: PL 41, 604.

[40] Praef. In Paralip.: PL 29, 402 (424).

[41] Ep. 57 ad Pammachium 11: PL 22, 577.

[42] DOM A. CALMET, Dissertation pour servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte. tom. 1/2, Paris 1720, pp. 79-93.

no sólo rechazó la leyenda de Aristea, sino que encontró una serie de argumentos para echar por tierra la inspiración de los LXX, el primero de todos el hecho de que el Espíritu Santo no podía ser el autor de los muchos errores de traducción que se hallaban en la antigua versión griega. Esta opinión se generalizó en los siglos XIX y XX.

El problema se suscitó de nuevo a partir de los años 50 sobre todo por obra de P. Benoit [43] y P. Grelot [44]. Ellos se inclinan a una solución positiva del problema, basándose en los siguientes argumentos: 1. La versión griega constituye una preparación directa y providencial a la posterior composición del NT en lengua griega; 2. Diversos pasajes de los LXX no son una mera traducción, sino que representan un progreso y una evolución respecto de las ideas del texto hebreo (ej. *Is* 7, 14 en *Mt* 1, 23; *Sal* 16, 8-11 en *Hch* 2, 25-31 y 13, 35-37; *Gn* 12, 3 y 18, 18 en *Ga* 3, 9 y *Hch* 3, 25; etc.); 3. Algunos textos del original hebreo se han perdido y de hecho los reconocemos únicamente en la versión griega; 4. Existe sobre el asunto la tradición de la Iglesia de Oriente, jamás interrumpida, y la tradición en Occidente durante los tres primeros siglos.

El Magisterio de la Iglesia jamás se ha pronunciado, dejando el problema a la libre discusión. Personalmente, no me parecen definitivos los argumentos en favor de la inspiración de los LXX y propongo las siguientes reflexiones:

1. Que dicha versión (como Biblia de los hagiógrafos del NT y de la Iglesia cristiana en el momento de su formación, como instrumento providencial de la lengua greco-bíblica del NT que iba a ser vehículo de la definitiva revelación noetestamentaria) tenga un prestigio muy particular y constituya realmente un acontecimiento providencial en la historia de la transmisión de la Revelación, está fuera de toda duda. Pero afirmar la inspiración significa plantear muchos más problemas de los que se intenta resolver.

2. Debe prestarse más atención al *concepto articulado de inspiración*, con todos sus precedentes en la fase de transmisión fáctica, oral y también parcialmente escrita de las tradiciones que preceden al texto bíblico definitivo: exactamente en los términos del análisis de P. Benoit y del mismo P. Grelot (véase cap. 9). Este análisis permite reconocer una presencia especial y acción del Espíritu Santo en estos traductores griegos, como trámite de una tradición que tiene lugar dentro del pueblo de Dios, pero sin necesidad de llegar a la conclusión de que exista una inspiración en la versión de la misma manera que existe en los escritores sagrados.

3. En cuanto al uso que los autores del NT hacen a veces de algunos textos del AT según la versión de los LXX (y en desacuerdo con el texto hebreo), la inspiración del texto del NT es más que suficiente para garantizar el uso que se hace de la antigua versión griega, sin necesidad de invocar por ello la inspiración de la misma.

[43] P. BENOIT, La Septante est-elle inspirée? en *Exégèse et Théologie*, tom. I, pp. 3-12; ID., L'inspiration des Septante d'après les Pères, en L'homme devant Dieu (Melanges H. de Lubac) Aubier, Paris 1964, tom. I, pp. 169-187.

[44] P. GRELOT, oo.cc.

4. Un último argumento en favor de la inspiración de los LXX, sobre el cual el P. Grelot insiste mucho, está constituido por los libros deuterocanónicos del AT cuyo origen hebreo o arameo se ha perdido. Estos libros (véase cap. 6), recogidos en el Canon, han llegado a la Iglesia sólo en su forma griega, aunque provienen de originales semíticos —a excepción de *Sb*, 2 *M*, *Ba* 4, 5-5, 9 y los suplementos del libro de *Est*— hallados en parte en las cuevas de Qumrán (*Tb*, *Sir*), en las ruinas de Massada (*Sir*) y en la *Gheniza* de El Cairo (*Sir*). En estos casos ¿dónde debe buscarse el original inspirado? ¿En el texto semítico perdido y hoy —al menos parcialmente— hallado? ¿Será, tal vez, necesario, como irónicamente observa Orígenes [45], que la Iglesia tenga que suplicar a los judíos que tengan a bien suministrarle los textos «puros», con el fin de que pueda corregir su Biblia? No hay duda de que éste constituye el argumento más consistente, pero no lo considero definitivo para dar un «sí» a la inspiración de la versión de los LXX en su totalidad. De hecho todos aquellos textos que resultaron ser añadiduras griegas al original semítico, forman parte de una tradición judía auténtica y consagrada en un escrito que tiene todos los rasgos propios de la inspiración, al igual que los libros del AT escritos originalmente en griego: la Iglesia cristiana ha reconocido el AT inspirado y canónico con la extensión que la versión griega y después la latina le han dado. En los demás casos, me parece que el problema constituye ante todo un problema de crítica textual, que debe resolverse con los criterios de esta ciencia más que con criterios teológicos.

[45] Lettera a Giuliano Africano 4: PG 11, 57-60.

Capítulo 14

EL CANON DE LA BIBLIA EN EL PROTESTANTISMO ACTUAL[1]

Hasta el momento el diálogo entre Católicos y Protestantes sobre la Biblia se ha centrado fundamentalmente sobre *dos problemas* de fondo, como pasos preliminares para toda otra discusión.

El *primero* se refiere a la relación entre Escritura y Tradición. El tema de la *Scriptura sola* obligaba a los Reformadores a reducir la Tradición más o menos a una elaboración humana, indebidamente añadida a la Palabra de Dios escrita; para el Catolicismo, en cambio, valía y vale el enunciado del Concilio de Trento (véase cap. 10, 3-4), reproducido y confirmado por el Vaticano I: «Esta Revelación sobrenatural, según la fe de toda la Iglesia, ilustrada por el santo Concilio de Trento, está contenida en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que escuchamos de la boca del mismo Cristo por los Apóstoles y que transmiti-

[1] *Bibliografía*

AA.Vv. (coordin. E. Käsemann) Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Käsemann recoge aquí los ensayos de exegetas o teólogos protestantes (G. Gloege, H. Strahmann, W.G. Kümmel, O. Cullmann, H. von Campenhausen, E. Käsemann, K. Aland, H. Diem, H. Braun, W. Marxen, C.H. Ratschow, W. Yoest, G. Ebeling) y dos teólogos católicos (H. Küng y P. Lengsfeld); cfr. en particular, H. Strathmann, Die Krisis des Kanons der Kirche (pp. 41-61); E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (pp. 124-133); H. DIEM, das Problem des Schriftkanons (pp. 159-174); H. BRAUN, Hebt die heutige neutestamentlichexegetische Forschung den Kanon auf? (pp. 219-232); W. MARXEN, Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht der Exegeten (pp. 232-246); W.G. KÜMMEL, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons (pp. 62-97); H. KÜNG, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problema (pp. 175-204; trad. it., en La Chiesa al Concilio, Borla, Torino 1964, pp. 147-183); E. KÄSEMANN, Kritische Analyse (pp. 336-398), Zusammenfassung (pp. 399-410). N. APPEL, Kanon und Kirche; M. BOUTTIER, Catholicité et canonicité. Remarques sur un récent débat oecuménique, en ETR 40 (1965) 181-192; H. CONZELMANN, Teología del NT, pp. 361-394; ID., El Centro del Tiempo, Fax, Madrid, 1967; J.D.G. DUNN, Unity and diversity in the New Testament; J. D. KÄSTLI, L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc; H. KÜNG, Estructuras de la Iglesia, Estela, Barcelona, pp. 151-171; K.O.L. OHLIG, Woher nimmt die Bibel ihr Autorität?; I. DE LA POTTERIE, Le Problème oecuménique du Canon et le Protocatholicisme, en «Axes» 4 (1972) 7-10; H. RIESENFELD, Unité et diversité dans le Nouveau Testament (tr. fr.), Du Cerf, Paris, 1979; G. SEGALLA, recensión de Das Neue Testament als Kanon, en RBI 20 (1972) 303-306.

das de mano en mano por los mismos Apóstoles bajo la inspiración de Espíritu Santo han llegado hasta nosotrros» (EB 77; CE 762; FC 62).

Pero actualmente el problema se plantea en términos distintos incluso entre los protestantes. Los estudios bíblicos y la reflexión teológica han hecho cobrar conciencia a todos, incluidos los Protestantes, de que la Escritura y la Tradición no son dos realidades disociables entre sí: la Tradición precede a la Escritura; la misma Escritura es fruto de la elaboración de una Tradición, más aún, es su momento más privilegiado: la Tradición continúa también después de la Escritura; la Escritura —cual momento privilegiado de la Tradición— constituye el primer criterio de validez para juzgar el desarrollo ulterior de la Tradición. Y el Concilio Vaticano II ha contribuido decisivamente al diálogo ecuménico sobre las relaciones entre Escritura y Tradición, al orientarse hacia una distinción meramente formal, y no material, entre Escritura y Tradición (véase cap. 13, 4b). El *segundo* problema versaba sobre la extensión exacta del Canon tanto del AT como del NT. Pero también en torno a este problema las posiciones, como veremos, se están acercando, al menos en lo referente a los «deuterocanónicos» del NT.

Recientemente, en el seno del Protestantismo alemán, se ha suscitado un *problema nuevo*, que tiene también gran repercusión en el diálogo ecuménico. Si es verdad que incluso el NT nace de la Tradición y fija por escrito una Tradición dinámica y progresiva, entonces pueden distinguirse en el NT diversas tradiciones, en algunas de las cuales (especialmente en aquellas que han quedado transcritas en los libros más recientes) están ya presentes los signos típicos del Catolicismo, que la exégesis protestante alemana llama *Frühkatholizismus (Protocatolicismo)*. Esto plantearía al Protestantismo un dilema: o aceptar en su integridad el NT y reconocer —renegando a la Reforma— los elementos típicos del Catolicismo en él ya presentes; o sencillamente permanecer fieles a la Reforma protestante y optar por un «Canon en el Canon».

1. Las Biblias protestantes, hoy

En cuanto al *Antiguo Testamento*, existen señales dentro del Protestantismo actual, sobre todo europeo, de una vuelta hacia las posiciones más moderadas de los primeros Reformadores. Lutero, en su versión del AT al alemán del año 1534, reagrupaba al final los libros deuterocanónicos (véase cap. 12, 1) con el título de «*Apócrifos*» y con la siguiente anotación: «Apócrifos: estos libros no se consideran iguales a las Sagradas Escrituras, pero son igualmente útiles y buenos para leerse». El término *Apócrifos*, o *escritos ocultos*, se aplica a los deuterocanónicos, por estar excluídos de la lectura litúrgica.

Será preciso esperar al s. XIX para que los Deuterocanónicos, colocados hasta entonces en apéndice, queden excluídos de las traducciones de la Biblia difundidas por las diversas Sociedades Bíblicas. [2] Pero en nuestra época también las Biblias protestantes añaden en forma de apéndice al AT los libros considerados

[2] Cfr. La Sacra Bibbia, reeditada por la «Società Biblica Britannica e Forestiera» con sede en Roma: tanto en la traducción de G. Dionati (1607), como en la revisada por G. Luzzi (1931).

«Apócrifos», aunque acompañados de un prólogo especial en el que se explica su carácter de «libros excluidos del Canon de los Hebreos». [3]

En cuanto al *Nuevo Testamento*, en cambio, en la Biblia protestante actual, no solamente figuran todos los libros deuterocanónicos del NT (véase cap. 12, 1), sino que se suelen disponer en el mismo orden tradicional, muy distinto del de Lutero que clasificó los libros según el orden de importancia, anticipando así, de alguna manera, la moderna discusión del «Canon en el canon». Lutero atribuyó un papel secundario a: Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis (véase cap. 13, 3), colocándolos al final de su traducción, detrás de los otros libros que él consideraba «los verdaderos, seguros y más importantes libros del NT». A Lutero le siguieron algunos Reformadores alemanes, pero las otras Iglesias reformadas no pusieronn en discusión el Canon del NT; los mismos luteranos volvieron al Canon tradicional en el s. XVII. Incluso las reservas que Lutero adelantó a propósito de Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis, en general han quedado obsoletas. Aduzcamos como ejemplo el juicio de O. Cullmann sobre la carta de Santiago: «Contrariamente al juicio negativo de Lutero que le llamaba «Carta de paja», posee un indiscutible valor teológico. En ella encontramos ciertos ecos del Sermón de la Montaña y sobre todo una auténtica preocupación por los pobres. Aisladamente considerada ciertamente no nos daría idea del mensaje cristiano, pero tiene su puesto *al lado* de los otros escritos del NT» [4]

2. El «Canon en el canon». El «Protocatolicismo» del NT

Hay que reconocer, por ser algo evidente, que algunos libros de la Biblia tienen más importancia que otros. La DV dice expresamente de los Evangelios: «A nadie se le escapa que entre todas las Escrituras, incluso del NT, los Evangelios meritoriamente sobresalen, dado que constituyen el testimonio más importante de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador» (DV 18). Y el Decreto sobre el Ecumenismo recuerda que «existe un orden o «jerarquía» dentro de las verdades de la doctrina cristiana, por ser diversa su conexión con la base de la fe cristiana» (UR 11). Mas esto no significa que haya que introducir una distinción dentro del Canon bíblico, como si hubiera libros inspirados y libros no inspirados, o sencillamente libros más inspirados y libros menos inspirados. [5].

Es igualmente evidente, que, fuera de las diferencias entre AT y NT que se resulven en los términos de un progreso de la Revelación, incluso dentro del

[3] Cfr. *The New English Bible (with Apocripha)*, Oxford-Cambridge 1970, vol. II, pp. V-VII; *La Bibbia*, traducida y comentada por G. LUZZI, vol. X (Apocrifi dell'AT), Fides et Amor, Firenze 1930; TOB (Traduction oecuménique de la Bible), vol. I (Ancien Testament), Du Cerf, Paris 1975, pp. 1887 ss. (Les Livres Deutérocanoniques).

[4] O. CULLMANN, Il Nuovo Testamento, p. 115.

[5] «El depósito revelado no consiente ni selecciones de contenido ni gradaciones en el obsequio de la fe. Existe, es verdad, una jerarquía en los dogmas de la Iglesia (cfr. Conc. Vatic. II, decr. UR, n. 11), en el sentido de que algunos se fundan sobre otros principales y son iluminados por ellos; pero todos deben ser igualmente creídos como divinamente revelados»(Sacra Congreg. para la Doctrina de la Fe, In margine alla dichiarazione sulla teologia di H. Küng, II/2: Osserv. Romano 19-12-1979; Regno/Docum, 1 (1980) 15.

mismo NT han venido a depositarse diferentes tradiciones y existen diferentes aproximaciones al acontecimiento de Jesús y al misterio cristiano. Pero las diferentes tradiciones o teologías, aun solo desde el punto de vista exegético, no se hallan en tal antítesis que se excluyan entre sí; ellas pueden ser reconducidas —y de hecho se reconducen— a reflexiones o acontecimientos distintos pero complementarios, debidas también a un efectivo progreso de la comprensión del misterio cristiano, que a priori no se puede descartar en el tiempo mismo de la Iglesia apostólica. [6] Por ejemplo, las divergencias entre la carta de Santiago y las cartas de S. Pablo a *Rm* y *Ga* no hacen de hecho contradictorios los tres escritos, ni obligan a una selección dentro del Canon del NT. [7]

Sin embargo, el problema de una discriminación en el Canon del NT o de un «Canon en el canon» ha sido suscitado por algunos exegetas y teólogos protestantes de lengua alemana en conexión con el tema de actualidad *Frühkatholizismus* o *Protocatolicismo*.

a. *El «Protocatolicismo»; de Harnack a Käsemann*

La expresión *Protocatolicismo* acuñada por A. von Harnack (1851-1930), designa en estos autores, los estados iniciales del sacramentalismo, de la jerarquía, de los ministerios ordenados, del dogma; es decir, los comienzos de las notas características del cristianismo católico.

Los Padres de la Reforma protestante se sintieron herederos espirituales de la Iglesia del primer milenio; según ellos el catolicismo surgió propiamente en el Medievo. A. von Harnack, en cambio, afirmaba que la llamada «degeneración católica» había comenzado en el s. II, que es el momento en que se consumó —como él decía— el «pecado original» entre el Helenismo y el Cristianismo, que ponía fin al período apostólico e inauguraba el protocatolicismo o catolicismo primitivo. Escribía Harnack:

«El siglo segundo, más que ningún otro de los que le precedieron, fue el siglo de la contaminación entre las religiones, de la teocrasia. El cristianismo debería ser inscrito dentro de este proceso como un elemento más junto a los otros, si bien el más importante. Aquel helenismo que había realizado esta tentativa había hecho ya propios todos los misterios, la sabiduria del culto oriental, desde lo más sublime hasta lo más absurdo, y, a través del infalible medio de la interpretación filosófica,

[6] «El mismo discurso sobre la pluralidad de las teologías, o mejor, sobre los aspectos diversos y complementarios bajo los cuales se presentan e ilustran diversos temas fundamentales, como la salvación, la Iglesia y el mismo misterio de la persona de Cristo, ¿no está pidiendo de nuevo la sinfonía coral de la comunidad viviente (es decir, la comunidad primitiva del NT), con sus voces múltiples, profesando todas ellas la fe en el misterio único?» (Pablo VI, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica* sobre la importancia de los estudios bíblicos para la actividad de la Iglesia, 14 de marzo 1974: AAS 66 (1974) 236.

[7] «Es lo que confirma una confrontación profunda entre Pablo y Santiago. El primero ha precisado que lo que tiene valor a los ojos de Jesucristo para nuestra justificación es la fe, pero la fe expresada en obras (Gal. 5, 6); Pablo ha hablado de la acción de la fe (1 Tes 1, 3) y ha asignado a las obras, en cuanto frutos de la fe y del Espíritu Santo, su puesto en la economía de la salvación. La doctrina paulina de la justificación por la fe no nos dispensa de traducir en obras la fe. Lo que nuestro autor (el autor de *St*) estaría refutando sería, por tanto, una comprensión equivocada de la historia de Abraham y quizás de la doctrina paulina» (O. CULLMANN, Il Nuovo Testamento, p. 114).

es decir, alegórica, los entretejió a todos, formando con ellos una espléndida tela. Ahora se cernía, es preciso decirlo, sobre el mensaje cristiano (...). El gnosticismo, que así se llamaba este movimiento, cargado de una infinidad de experiencias religiosas (...), trató de dar forma a elementos todavía no estructurados, de llevar a término cuanto aparecía incompleto y de atraer a su propio cauce toda la corriente del movimiento cristiano. La mayoría de los creyentes, dirigidos por sus obispos, no se dejó engañar, sino que se aprestó a la lucha convencidos de que allí se camuflaba una tentación satánica (...). *La lucha contra el gnosticismo obligó a la Iglesia a dar forma estable y normas rígidas a su doctrina, a su culto, a su disciplina y a excluir a cuantos no estaban dispuestos a prestarle rendida obediencia (...).* Si se entiende como católica la Iglesia de la doctrina y de la ley, ésta surgió en aquel momento, en la lucha contra el gnosticismo». [8]

Del s. II al período del NT el paso era breve. Según R. Bultmann el Catolicismo comienza todavía antes: está ya en el mismo NT.

A propósito de la organización de la Iglesia según las cartas Pastorales (1 y 2 Tm; Tt), Bultmann no puede menos de constatar que en ellas se encuentra ya el paso del «oficio carismático» al «oficio insitucional» en el sentido católico. [9] La conclusión que él saca es que la *unidad* del Canon del NT es sólamente *relativa*:

«De hecho el Canon (del NT) refleja una multiplicidad de concepciones de la fe cristiana o de sus contenidos. Por lo tanto, su unidad interna se hace *cuestionable* (...). Junto a los Sinópticos, los cuales ya muestran diferencias entre sí, está Juan, y junto a los Evangelios en su totalidad está Pablo. ¡Por una parte de Pablo está Hebreos y por otra Santiago! Estas diferencias no se veían necesariamente como opuestas e incluso se advertían como variantes sólamente en casos límites, como en la cuestión de si Hebreos y Apocalipsis deberían pertenecer o no al Canon. Pero a lo largo de la historia estas diferencias llegaron inevitablemente a convertirse en oposiciones; y cuando al final las diferentes Confesiones y sectas cristianas apelaron todas ellas al Canon, esto fue posible sólo porque en cada una de ellas uno de los varios motivos contenidos en los escritos canónicos se convirtió en el motivo dominante» [10]

E. Käsemann, H. Colzelmann, H. Braun y W. Maexsen [11] —por citar los hombres más prestigiosos— llevan hasta sus últimas consecuencias la exposición de Bultmann. El elemento típicamente católico en la concepción del ministerio, de la sucesión apostólica, de la ordenación de los ministerios y de la doctrina, se halla ya en pleno NT: la organización de la Iglesia descrita en las cartas Pastorales, e incluso en los Hechos de los Apóstoles, es de carácter claramente «protocatólico», en contraposición a las comunidades de Pablo que mantiene una entonación netamente carismática. La resistencia contra las herejías gnósticas se realiza bajo la dirección de un centro único, el Delegado Apostólico (Tito, Timoteo) y el «Presbyterium» a él unido; la misma palabra *charisma* designa ya la autoridad de ordenar y el mandato de custodiar el «depositum Fidei» (cfr 1 *Tm* 4, 14; 2 *Tm* 1,6). A las Pastorales se vincula estrechamente la segunda carta de Pedro, probablemente el escrito más reciente del NT y el más protoca-

[8] A. VON HARNACK, L'essenza del Cristianesimo, pp. 198-199 (188-200).

[9] Cfr. R. BULTMANN, Teología del Nuevo Testamento, parr. 52, Los oficios eclesiásticos, pp. 521-533 (Párrafos 51-53, pp. 516-541).

[10] R. BULTMANN, ibid., p. 567. Bultmann concluye, citando a Käsemann: «Es exacto el juicio: El canon del NT no fundamenta como tal la unidad de la Iglesia. Al contrario, el Canon, como tal —es decir, como un hecho accesible al historiador— fundamenta la pluralidad de confesiones (Käsemann)».

[11] Cfr. oo.cc.

tólico: en ella el magisterio eclesiástico es depositario del carisma del ministerio y toda interpretación *privada* de la Sagrada Escritura queda prohibida (cfr 2 *P* 1, 20 y 3, 16). Elementos típicamente católicos se encuentran incluso en la obra de Lucas, en el Evangelio y en los Hechos. La teología lucana de la «historia de la salvación» en sus tres etapas: «Israel-Jesús-Iglesia», es un signo típico de alejamiento de la tensión escatológica presente en Jesús y en Pablo; «protocatólica» es así mismo la imagen lucana de una historia de la Iglesia que se instala en el mundo e introduce en él lo que otro protestante, J. D. Kästli, ha dado en llamar «la moral burguesa de Lucas», es decir, una moral que se adapta a la duración de la historia «mediante la búsqueda de un *modus vivendi* con las autoridades políticas y un comportamiento racional, burgués, ante los problemas de la vida cotidiana». [12]

b. *Criterios de un «Canon en el Canon». El Canon del NT y las confesiones cristianas*

Por tanto, allí donde se encuentren en los libros y en las secciones del NT: 1. El paso del carisma a la institución; 2. La disminución de la tensión escatológica; 3. La evolución en la presentación de la moral cristiana, allí es donde los autores citados hablan de filtraciones espúreas del «protocatolicismo» y por lo tanto de contaminación del Evangelio puro, con nuevas y graves consecuencias para el problema del Canon. El NT actual es demasiado amplio y comprende elementos que no son puros del todo: Habría que reducirlo para volver a encontrar, *dentro del Canon* actual y tradicional, la pureza del Evangelio.

Pero, *¿mediante qué criterio* podremos aislar este «núcleo del NT» [13] ese Evangelio puro? No es casual que las respuestas a esta pregunta sean muy distintas. Según Lutero era auténticamente inspirado, canónico y cristiano sólamente «aquello que empuja hacia Cristo» y lo manifiesta. Para W. Marxsen es «el Kerigma primitivo inmediatamente posterior a la Pascua», con lo cual da prioridad a los escritos del NT más antiguos. Según E. Käsemann y H. Conzelmann el criterio es el tema típico de la Reforma protestante, es decir, «la justificación del pecador en virtud de la fe». Una prueba más, dentro de este problema nuevo, del *subjetivismo* tan enraizado en la exégesis y en la teología de las Iglesias de la Reforma.

Planteado y entendido de esta manera el Canon del NT en lugar de ser el fundamento de la unidad de la Iglesia, pasa a ser el fundamento de la diversidad de las Iglesias cristianas. E. Käsemann se plantea la cuestión de si «el Canon del NT constituye el fundamento de la unidad de la Iglesia» [14] y su respuesta es un no rotundo. Apoya sus tesis en tres argumentos [15]: la variedad del mismo Kerigma neotestamentario presente en los Evangelios (cuatro y no uno); la enorme

[12] L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc, p. 125.

[13] Cfr. por ejemplo, W.G. KÜMMEL, La teologia del NT, Gesù, Paolo, Giovanni, pp. 9-16.415.

[14] Este es cabalmente el título del ensayo de E. Käsemann, publicado en *Das neue Testament als Kanon*: cfr. nota 1.

[15] Cfr. una síntesis de los argumentos de Käsemann en H. KÜNG, La Chiesa al Concilio, p. 151-154.

cantidad de posturas teológicas incluso mayor que la que pueda resultar de los escritos del NT, que tienen generalmente un carácter ocasional; la incompatibilidad de las diversas teologías neotestamentarias. De estos argumentos Käsemann saca una conclusión para él inequívoca: «El Canon del NT no establece por sí mismo la base de la unidad de la Iglesia. Muy al contrario, por su misma estructura, es decir, por los mismos elementos que lo componen y que el historiador puede descubrir en él, constituye el fundamento de la diversidad de las confesiones cristianas» [16]. Hay que aplicar al NT, según Käsemann, el «discernimiento de los espíritus» de S. Pablo: los «espíritus buenos» del NT son únicamente aquellos que son y pueden hacerse «Evangelio», es decir, que anuncian la «justificación por la fe»; los demás escritos son «espíritus malos». E inevitablemente, a pesar de la buena voluntad de Käsemann, quien no querría eliminar del Canon del NT ciertos libros o determinados textos, su selección resulta excesivamente *selectiva y programática*. No se ve otra conclusión que esta: un «Canon en el canon», un NT parcial y reductivo.

3. Una respuesta al problema del «Canon en el canon»

El problema planteado por los representantes más radicales del Protocatolicismo ha situado al Protestantismo frente a un dilema. E. Käsemann lo ha formulado así: «La época en la que se podía oponer al catolicismo todo el conjunto de la Escritura es posible que haya quedado definitivamente sepultado. Con este principio formal, es decir, el principio formal del protestantismo, el principio de la autoridad soberana de la Escritura en su totalidad, el protestantismo no puede ya trabajar sin poner en tela de juicio la autenticidad de su análisis histórico. El Canon del NT no se encuentra entre el judaísmo y el protocatolicismo, sino que ofrece dentro de sí un lugar y una base tanto al judaísmo como al protocatolicismo» [17]. En términos más explícitos todavía, M. Bouttier nos habla de una «selección lacerante» a la que el problema del «Canon en el canon» parece obligar a los protestantes: «O convertirse, como H. Schlier, al Catolicismo romano, o revisar a fondo ciertos aspectos de la tradición protestante (...). O acoger el conjunto del testimonio del NT y renunciar a hacer comprender con claridad la voz del Evangelio; o hacer resonar esta voz y renunciar a la catolicidad (es decir, al conjunto) del NT». [18]

a. *Una respuesta protestante*

La mayoría de los teólogos y exegetas del Protestantismo moderado acepta en su totalidad el canon tradicional y recrimina a Käsemann y a sus amigos el haber exagerado hasta el extremo la diversidad existente dentro del NT.

O. Cullmann, refiriéndose directamente a nuestro problema «sobre qué es lo que constituye la unidad de la Biblia» (el «Canon en el canon»), escribe: «El problema no es nuevo. Ya se planteó cuando Lutero propuso el criterio de que

[16] E. KÄSEMANN, o.c., p. 131.
[17] Ibid.
[18] M. BOUTTIER, Catholicité et canonicité, pp. 182-183.

sólo está de acuerdo con la Escritura «aquello que conduce y comunica a Cristo» («*was Christuum treibt*»). Toda época de la historia de la Iglesia ha llevado a cabo una selección de los motivos bíblicos en base a los propios pensamientos preferidos. Para Erasmo y los iluminados estaba el centro en el Sermón del Monte; según Käsemann, actualmente, sería la justificación por la fe. Toda selección, con todo, no puede menos de ser subjetiva, arbitraria. Si consideramos seriamente el concepto de un Canon que comprenda el Antiguo y el Nuevo Testamento, tenemos que decir —no en base a una preferencia teológica, y, desde luego, no en base a nuestra propia selección— que no puede tratarse más que de la historia de la salvación, ya que sólamente ella puede comprender todos estos libros (...). No podemos rechazar, lo que, reuniendo estos libros entre sí, hace de ellos la «Biblia»; es decir, la historia de la salvación. El principio de Lutero (*Was Christuum treibt*) no tiene por qué ser rechazado absolutamente, sino que debe ser integrado, teniendo en cuenta que la obra de Jesucristo (...) es el centro ordenador y al mismo tiempo el sumario de todo un proceso histórico que conduce a él y que de él procede (...). De lo contrario, corremos el riesgo de reducir de nuevo también «lo que conduce y comunica a Cristo» a lo que nos «interpela» y volver así a una selección que nos conduzca al punto de no saber qué hacer con el Apocalipsis de Juan»[19]. Para Cullmann, por lo tanto, la historia de la salvación no es sólamente un fenómeno de protocatolicismo, sino que constituye la esencia misma de la Revelación y lo que une los diversos libros sagrados y hace con ellos la «Biblia». No se trata de eliminar la historia de la salvación de la Biblia y con ella los libros que mejor la reflejan, sino de integrarla con los demás elementos esenciales.

Otro protestante, el suizo J. D. Kästli, en su tesis de Licenciatura dedicada a la escatología de la obra de Lucas, consagra un capítulo al problema del Protocatolicismo en Lucas. [20] El reconoce que Lucas somete la tradición evangélica a una historización, pero trata de probar que esta historización forma parte del kerigma mismo y responde a una intención teológica legítima.

H. Diem, profesor protestante de teología sistemática en Tübingen, da la razón a Käsemann al afirmar que los escritos del Canon del NT no forman una unidad doctrinal, pero rechaza enérgicamente un «Canon en el canon». El principio de la justificación por la fe, que Käsemann adopta como criterio para discernir un «Canon en el canon», según Diem no es una doctrina sino un proceso, en el cual, a través de la historia de la revelación, la justicia en Cristo se imputa al creyente. Unicamente aceptando el límite impuesto de hecho por el Canon y reconocido por la Iglesia, la historia de la revelación se convierte en un proceso obligatorio para la justificación: «Esta obligatoriedad, para nosotros, del proceso en el que se actúa la historia de la Revelación, consiste en el hecho de que la Iglesia ha escuchado la Palabra de Dios únicamente en la proclamación llevada a cabo por estos testimonios y que, por lo tanto, también nosotros, a nuestra vez, debemos escucharla exclusivamente en ellos y transmitirla sólo por su medio. *Esta es una realidad que no hay más remedio que admitirla, pero que en principio no hay forma de justificarla de ninguna manera* (...). Este uso estrictamente obje-

[19] O. CULLMANN, Il Misterio della Redenzione nella storia, pp. 407-408.

[20] Luc et le Catholicisme Primitive. Le problème de l'Église lucanienne, en o.c., pp. 93-108.

tivo representa también, desde el punto de vista teológio, la única forma de *limitación* posible ante la tradición de la Iglesia (...). La Iglesia ha escuchado la Palabra de Dios exclusivamente en la proclamación de estos testimonios y por eso también nosotros, sólo a través de estos testimonios, podemos oir y transmitir el Mensaje». [21]

En realidad, para *Diem*, no existe un verdadero «protocatolicismo» en el NT; según él el paso al «protocatolicismo» es interpretado como una «desviación del NT». Y ante los elementos típicamente «protocatólicos» del NT (ministerio episcopal, sucesión de Pedro, ordenación, sacramentos, etc), Diem no hace otra cosa que adoptar el sistema frecuentemente aplicado por la teología protestante, es decir, el de descuidar, minimizar, despreciar, ridiculizar tales elementos [22]. Diem recrimina a Käsemann una «selección pragmática», pero acaba por realizar una *selección de hecho*, una selección práctica.

b. *Una respuesta católica*

Una respuesta católica todavía válida al problema del «Canon en el canon» fue dada por el *primer* H. Küng en dos ensayos de 1962-63, sustancialmente idénticos [23]. He elegido a H. Küng precisamente porque el error fundamental de una selección parcial dentro del NT, de las que tan agudamente reprende a Käsemann, constituye el mismo error en el cual parece haber caido Küng, sobre todo a partir de su *Die Kirche* de 1967. Creo asímismo que el origen principal de todas las objetivas perplejidades suscitadas por las obras del *segundo* H. Küng y que culminaron con la Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 15 de diciembre de 1979, que lo privó de su mandato de «Teólogo católico» por el hecho de «haber menoscabado en sus escritos la integridad de la verdad de la fe católica»[24] se remonta en última instancia a este error de origen: su falta de atención al NT en su catolicidad y universalidad. Küng había proclamado enérgicamente en aquel momento «la aceptación integral del NT»; pero más tarde, ¿no acabó también él por llevar a cabo una selección parcial, reductiva?.

H. Küng polemizó entonces, sea con la selección «programática»de Käsemann, sea con la selección «práctica» de Diem, afirmando lo siguiente:

1. Se puede y se debe conceder que no existe perfecta unidad en las teologías de los diversos escritos del NT, en el sentido de que «el NT no es una *summa*

[21] Cfr. en H. KÜNG, La Chiesa al Concilio, pp. 159, s. 166.

[22] Esto del recortamiento al menos de hecho del Canon, es una limitacion frecuente en las *Teologías del NT* de autores protestantes: cfr. G. SEGALLA, Quindici anni di teologie del NT. Una rassegna (1962-1977), en RBI 27 (1979) 369-395.

[23] H. KÜNG, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem, en TQ 142 (1962) 385-424; es el artículo publico por Käsemann en *Das Neue Testament als Kanon* e inserto por Küng en *La Chiesa al Concilio*, pp. 147-183; ID., Estructuras de la Iglesia, Estela, Barcelona, 1965; cap. VI (*Concilio y ministerios*), parr. 3 (*Nuevos datos*), pp. 154-176.

[24] SACRA CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sulla teologia di H. Küng* del 15 de diciembre de 1979: AAS 72 (1980) 90-92; Regno Docum, 1 (1980) 14.

theologica sistemática, no es un sistema doctrinal unitario que, prescindiendo de su caracter de mensaje, pueda ser explicado y demostrado doctrinalmente. Los varios textos han sido compuestos por personas diversas en situaciones distintas con intenciones teológicas diferentes. Y ahora deben hablar a personas distintas con diversas intenciones y en situaciones diferentes. El cometido perenne de la Iglesia es precisamente el de transmitir y traducir incesantemente el *Kerigma* en términos modernos». [25]

2. Se puede y se debe buscar dentro de la variedad y diversidad del Canon neotestamentario, lo que Käsemann llama el *Evangelio*, es decir, lo esencial del mensaje-acontecimiento de Jesucristo expresado de diversas maneras en el NT y del que «los testimonios sucesivos (es decir, más tardíos que el NT) no pueden o no quieren ser más que interpretaciones (...). Cuanto más lejano se encuentra de él un testimonio (alejado del mensaje-acontecimiento de Jesucristo, ya sea en el tiempo, ya en su material interno), tanto más los exegetas y los dogmáticos deben atender al modo como trata de la salvación de Jesucristo: es decir, deben examinar qué factores están en juego en los diversos predicadores en cada una de las situaciones, factores que pueden estimular o frenar, confirmar o debilitar, acentuar o minimizar. De manera que cada uno de los testimonios debe ser considerado en el cuadro de todo el conjunto del NT, partiendo del mensaje de Cristo y del baricentro original, y los testimonios posteriores no deben desmontar los anteriores: las cartas pastorales no deben desmontar, por ejemplo, el Sermón de la Montaña. No hay duda de que los católicos han supervalorado en algunos momentos desmesuradamente las cartas Pastorales, con el resultado de transformar en buena parte la eclesiología en una jerarcología. Con todo, este mal uso de las cartas Pastorales no autoriza a marginarlas como si fuesen pura y simplemente producto del primer catolicismo». [26]

3. Käsemann y los demás han cometido el error de presentar de forma dura y absoluta, y por tanto de radicalizar, las diversidades en el Canon del NT hasta hacerlas antitéticas y contradictorias. Estas diversidades no es que sean la causa de las diversas confesiones cristianas, como si el Protestantismo fuese de inspiración «paulina», la Ortodoxia de inspiración «joanea» y el Catolicismo de inspiración «petrina. Las diversas teologías del NT son el fundamento *posible*, pero *no* el fundamento *necesario*: «¿Qué significa este rechazo programático opuesto al criterio de comprensión sintética, global del NT, y a una aceptación integral, en favor de una *selección* que se concentra en determinados puntos?. No significa otra cosa que el rechazo integral de una *catolicidad* en la interpretación de la Escritura, en favor de una *hairesis*. Hablando con más precisión, hay que decir que el Canon del NT, en medio de su heterogeneidad, es ciertamente, *premisa*, ocasión de la diversidad de confesiones, si bien no es *causa* o *razón* en sentido estricto (...). La verdadera causa de la pluralidad de confesiones no es el canon neotestamentario, que tomado en su unidad, en sentido católico (*kath'olon*) es premisa de la unidad de la Iglesia, sino la herejía (*hairesis*) que disuelve la unidad de la Iglesia» [27]. Mas aún: «La protesta contra todo el catolicismo primi-

[25] H. KÜNG, Estructuras de la Iglesia, p. 165.
[26] Ibid., pp. 170 s; cfr. la Chiesa al Concilio, p. 180 s.
[27] La Chiesa al Concilio, p. 164.

tivo es protesta contra todo lo que es católico (...). La protesta contra la catolicidad de la Iglesia se convierte necesariamente (en cuanto protesta protestante) en protesta contra la catolicidad de la Escritura, sobre la cual quería basar exclusivamente su rechazo a la catolicidad de la Iglesia. La protesta, de correctiva (como la entendía Lutero en un principio) se convierte en constitutiva (como la entiende el Protestantismo en sus diversas expresiones). La protesta se congela y se neutraliza por sí misma, disgregando con sus mismas manos los fundamentos sobre los que se ha asentado (...). El concepto *erróneamente* interpretado de la *sola Scriptura* lleva al de *sola pars Scripturae*, y de rechazo a un concepto de *sola pars Ecclesiae*, en una palabra, a un caos desastroso en la proclamación y en la doctrina y a un progresivo desmoronamiento del Protestantismo». [28]

4. El juicio de H. Küng sobre «el Canon en el canon» casi sorprende por su rigor y severidad: «El atrevido programa del «Canon en el canon» exige nada menos que ser más bíblicos que la misma Biblia, más neotestamentarios que el NT, más evangélicos que el mismo Evangelio, más paulinos que S. Pablo. Su pretensión es la de una valorización radical absoluta, el resultado una disgregación total. En contraposición a toda *hairesis* que en su erigirse como norma absoluta, se eleva involuntariamente a ser una *hybris*, la postura católica trata de mantenerse abierta y libre hacia todo el Nuevo Testamento. Es una postura que muy frecuentemmente parece menos coherente y menos convincente que mantenerse con toda energía y parcialidad en una *determinada línea*. Pablo por sí solo puede aparecer, a veces, más lógico y convincente que todo el conjunto heterogéneo del NT y el auténtico Pablo (el despojado de todo «sacramentalismo» y «misticismo») puede a su vez parecer más lógico y más convincente que el Pablo total. Pero el verdadero Pablo es el Pablo total y el verdadero NT es el NT íntegro»[29]

Conclusión - No puede uno menos de estar de acuerdo con el *primer* H. Küng y la rigurosa crítica que durante los años del Concilio propone al problema del «Canon en el canon». Käsemann ha intentado responder a Küng, reprochándole no haber comprendido debidamente el problema. «Mi tema no es del todo o sus partes, aun cuando el católico, partiendo desde su concepto de tradición, quizá lo tenga que ver así. Mi tema es el problema de la recta interpretación del todo» [30]. Pero de nuevo Käsemann, al tratar de resolver el problema así planteado, no puede menos, en la conclusión de su respuesta a Küng[31], que recurrir a su principio interpretativo que arranca de la identificación del Evangelio (en su pureza original) con la doctrina de la justificación gratuita. Nos hallamos por lo tanto como al principio.

Por otra parte, como decía, también a Küng se le ha echado en cara y criticado por no haber sido coherente con su aguda y acerada crítica a Käsemann. En su *Die Kirche*[32] él «en contradicciòn con el punto de vista verdaderamente católico que él mismo había recalcado, elabora una eclesiología demasiado exclusi-

[28] Ibid., p. 177.
[29] Ibid., pp. 168 s.
[30] E. KÄSEMMAN, Kritische Analyse, en *Das Neue Testament als Kanon*, p. 376.
[31] ID., Zusammenfassung, ibid., pp. 399-410.
[32] Tr. esp. La Iglesia, Herder, Barcelona, 1975.

vamente inspirada en algunos textos paulinos sobre la Iglesia de Corinto, en la que los carismas jugaban un papel muy importante, es decir, una eclesiología de tipo exclusivamente carismático». [33]

4. Importancia para el Ecumenismo del problema del «Canon en el canon»

A primera vista, el problema del «Canon en el canon» podría parecer sólo satisfactorio para los católicos, dado que los Protestantes han reconocido que están presentes en el NT aquellos elementos típicamente católicos contra los cuales ha combatido la Reforma protestante.

La historia de la conversión al Catolicismo del exegeta-teólogo protestante H. Schlier, recordada también por H. Küng [34], se manifiesta a este respecto extremadamente interesante. En 1955, después de su conversión, H. Schlier, discípulo de R. Bultmann igual que Käsemann, escribía: «El Nuevo Testamento me ha llevado poco a poco a preguntarme si la confesión luterana y especialmente la nueva fe evangélica, que tanto se aparta del Nuevo Testamento, puede compaginarse con su testimonio y gradualmente he llegado al convencimiento de que la Iglesia que el Nuevo Testamento tiene ante sus ojos es la Iglesia católica romana. Ha sido, por lo tanto, un camino auténticamente protestante de acercamiento a la Iglesia, un camino previsto ciertamente por los escritos de la profesión luterana, aun cuando no pueda ser considerado como obligado. Y aquí debo dejar constancia de otro hecho: lo que me ha llevado a la Iglesia ha sido el Nuevo Testamento tal como se presentaba si era analizado históricamente sin prejuicios» [35]. En la recopilación de ensayos exegéticos (casi todos de su período evangélico), publicada en 1955, Schlier intenta preguntar al lector «una sola cosa: si no es exacto lo que yo he percibido aquí en el Nuevo Testamento, y si el Nuevo Testamento, en una palabra, no es católico en el fondo, si los principios católicos no son en el fondo los apostólicos» [36]. Entonces, con un cierto triunfalismo ecuménico podríamos sentir la tentación de decir:

«Que escojan los Protestantes: o hacerse católicos, como Schlier, dado que los elementos típicamente católicos se hallan ya dentro del NT considerado en su totalidad y en su desarrollo histórico; o renegar forzosamenbte del principio mismo de la Reforma protestante de la «sola Scriptura».

En realidad, la problemática reciente del «Canon en el canon»nos afecta también a nosotros, los católicos, y nos invita a una reflexión crítica que abre nuevas rutas al Ecumenismo: «También nosotros, los Católicos, debemos preguntarnos si dentro de la teología católica, no hemos obrado a veces una cierta selección. Toda la diferencia entre la posición protestante y la católica consiste en esto: los protestantes excluyen una parte de la Revelación, y esto se deriva de

[33] I. DE LA POTTERIE, a.c., p. 18; cfr. también Y. CONGAR, L'Église de Hans Küng, en RSPT 53 (1969) 693-706.

[34] H. KÜNG, Estructuras de la Iglesia, pp. 162 s.; 167.

[35] Cit. en H. KÜNG, ibid, p. 162 s.

[36] H. SCHLIER, Il tempo della Chiesa, p. 495 (cfr. todo el «post-scriptum», pp. 494-504).

la *hairesis*, de la *herejía*; la Iglesia católica jamás ha excluido una parte de la Revelación; pero ¿no le ha pasado a veces, quizás, hacer inconscientemente *selecciones* en el interior del Nuevo Testamento, cargando el acento con demasiada intensidad sobre algunas partes, con detrimento de otras igualmente auténticas, y esto, sobre todo, en función de la polémica entablada contra el Protestantismo después del Concilio de Trento?». [37]

No faltan ejemplos de esta a veces unilateral acentuación en la teología católica, al menos, hasta el Concilio Vaticano II y la renovación teológica y pastoral post-conciliar: una Eclesiología que corría el riesgo de convertirse —usando la expresión de Y. Congar— en una «teología de la jerarquía» y para de contar. Una teología de los Sacramentos que corría el peligro de olvidar la importancia decisiva de la fe que el Sacramento presupone, así como el compromiso personal con la vida y con la historia, derivado del Sacramento, etc. Así pues, el empeño de tener presente *todo el Nuevo Testamento* es también para nosotros los católicos, ante todo, una cuestión de fidelidad al «depósito de la Revelación y de la fe» y es también un preciso programa para la causa ecuménica entre los cristianos de las diversas confesiones. Y nuestro deber consiste en prestar la debida atención a todos aquellos elementos del NT sobre los que los hermanos cristianos protestantes u ortodoxos insisten primordialmente o también exclusivamente: y esto con el fin de darles la importancia que se merecen, sin que por ello comprometamos los otros aspectos en los que nosotros hacemos más hincapié y sin renegar por ello de nuestra tradición más típicamente católica. Así dentro de la Eclesiología: la función del Espíritu Santo en la Iglesia, sobre la que tanto insisten los Ortodoxos, puede y debe ser recuperada plenamente —como lo ha hecho el Concilio Vaticano II— dentro de una eclesiología que de otro modo podría resultar excesivamente jurídica; del mismo modo la importancia de los «carismas», sobre los que tanto insisten los protestantes, puede y debe ser recuperada dentro de una eclesiología que de lo contrario resulta excesivamente institucional. Sólo así, aportando todo su esfuerzo —católicos, ortodoxos y protestantes— «el respeto integral por el Canon del Nuevo Testamento puede abrir un nuevo camino hacia la unidad de los cristianos». [38]

[37] I. DE LA POTTERIE, o.c., p. 18.
[38] Ibid., p. 19.

Capítulo 15

LA VERDAD DE LA BIBLIA [1]

La *verdad* de la Sagrada Escritura —en términos preconciliares, su *inerrancia*— suele ser considerada en los manuales o en los diccionarios entre los efectos o consecuencias de la Inspiración y, por cierto, como una de las consecuencias más importantes [2]. En efecto, sólo en virtud de la Inspiración los libros sagrados de la Biblia son para nosotros Palabra de Dios en lenguaje humano y ofrecen al hombre la verdad sin error que lo guia hacia la salvación histórica y escatológica. Por tanto, este capítulo podría figurar perfectamente como una conclusión de la tercera parte, dedicada a «La Biblia: Palabra de Dios».

Con todo, la *verdad* de la Escritura puede también considerarse como la conclusión lógica del «Canon de la Biblia», al menos por estas dos razones: 1. El significado primero y fundamental de «Canon», es de *norma, regla* de la verdad (véase cap. 12, 1); 2. La Biblia constituye una unidad entera y completa, AT y NT juntos, y solamente en el contexto de este complejo unitario (una «analogía Scripturae» semejante a la «analogía fidei») cada uno de los elementos de la Biblia puede ser entendido en su auténtico sentido y puede ser afirmado como *verdadero* (ver adelante). Establecidos los límites precisos y definitivos del Canon del AT y del NT, el tema sobre la verdad de la Sagrada Escritura encuentra en el Canon su lugar y contexto perfectamente adecuados.

[1] *Bibliografía*

Además de los distintos comentarios a la *Dei Verbum* (véase la Bibliografia general): AA.VV., La «verità»della Bibbia nel dibattito attuale, en particular los artículos de N. LOHFINK, Il problema dell'inerranza (pp. 21-63); P. GRELOT, La vérite de l'Écriture, en La Bible Parole de Dieu, pp. 96-134; P. BENOIT, La verità nella Bibbia. Dio parla il linguaggio degli uomini (pp. 149-179); A. GRILLMEIER, La verità della Sacra Scrittura. Sul terzo cap. della Cost. dog. «Dei Verbum» del Vaticano II (pp. 183-264); I. DE LA POTTERIE, Verità della Sacra Scrittura e storia della Salvezza alla luce della cost. dog. «Dei Verbum» (pp. 281-306); O. LORETZ, La Verità della Bibbia; I. DE LA POTTERIE, Storia e verità, en AA.VV., Problemi e prospettive di Teologia fondamentale, pp. 115-139.

[2] Cfr. por ejemplo: AA.VV. Mysterium Salutis, vol. I, pp. R.F. SMITH, en Comentario Bíblico «San Jerónimo», V, Ed. Cristiandad, Madrid, 1972, pp. 9-48; C. M. MARTINI - P. BONATTI, Il Messagio della Salvezza, vol. I, Introduzione generale, pp. 89-107; G.M. PERRELLA - L. VAGAGGINI, Introduzione alla Biblia, vol. I, Introduzione generale, pp. 55-72; W. HARRINGTON, Nuova Introduzione alla Bibbia, pp. 63-74.

1. Breve historia del problema

Que la Sagrada Escritura no engaña ni puede engañar (inerrancia de facto y de iure) por ser Palabra de Dios, es algo que se sobreentiende en el mismo dogma de la Inspiración (véase cap. 8-9) de acuerdo con la fe judía y cristiana. Basta al respecto recordar lo que Filón afirmaba, cuando resumía la fe de los judíos: «Las palabras de la Torah fueron puestas a modo de oráculo en la mente del profeta por Dios mismo, al cual no puede ser atribuido ningún error»; [3] prestemos atención a algunas afirmaciones del NT: «La Escritura no puede ser destruida» (*Jn* 10, 35); «La Escritura se debe cumplir»(*Lc* 24, 44; 1, 16); y la fórmula: «Está escrito», que aduce la Escritura como argumento absolutamente irrefutable (cfr *Mt* 4, 4; *Hch* 15, 15; *Rom* 1, 17; 1 *P* 2, 6, etc.).

Sin embargo, ya en el judaísmo estaban bien presentes las discordancias, al menos aparentes, entre los libros del AT; y la tradición rabínica aseguraba que una de las bendiciones que recibirían a la vuelta de Elías sería la explicación de las aparentes discordias entre Ezequiel y la Torah (cfr b *Menahoth* 45 a). Las dificultades crecían para el cristianismo primitivo, obligado a realizar una confrontación entre el AT y el NT; pero los escritores cristianos únicamente pudieron dar una respuesta dictada por la fe: un acercamiento crítico al problema era imposible.

a. *Desde los orígenes hasta el s. XVI*

S. Justino, al judío Trifon que pretendía ponerle en aprieto a propósito de las contradicciones de la Escritura, responde: «Jamás me atreveré a pensar, ni a decir que las Escrituras presentan contradicciones entre sí; y si alguna Escritura me pareciera tal, más bien confesaré que no entiendo su significado y trataré de persuadir a todos aquellos quienes sospechan que en las Escrituras existen contradicciones, que adopten mi forma de pensar» [4] S. Ireneo escribe: «Si no podemos encontrar una solución a todas las dificultades que aparecen en la Biblia, sería la más grande impiedad tratar de hallar un Dios distinto del que es. Deberíamos confiar tales cosas a Dios que nos ha hecho, reconociendo que las Escrituras son perfectas por haber sido pronunciadas por la Palabra de Dios y por su Espíritu». [5]

Las divergencias en la Biblia fueron *uno* de los motivos que llevó a los antiguos escritores cristianos a recurrir con frecuencia a la interpretación alegórica de algunos pasajes bíblicos, como al único recurso que permitía hallar la verdad divina que de otra manera parecía comprometida. Esto valía para el AT, pero también para los Evangelios en lo referente a las discordancias entre los Sinópticos y Juan. Así Orígenes, a propósito de los comienzos del ministerio de Jesús en los Sinópticos y en Juan, escribe: «Es necesario precisar que la verdad, en lo que se refiere a estos hechos, reside en su significado inteligible; de otro modo, si no se da una explicación de las divergencias existentes en dichos evangelios (entre Juan y los otros tres evangelistas), (muchos) pierden la fe en los evange-

[3] De praem, et poen., 55.
[4] Dial. c. Triph, 65: PG 6, 625.
[5] Adv. Haer., 2, 28, 2: PG 7, 804 s.

lios como si no fuesen verdaderos ni escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo ni precisos al recordar los hechos (...). Ahora bien, aquellos que aceptan los cuatro evangelios y están convencidos que las divergencias aparentes no se resuelven con la interpretación analógica, explíquennos entonces, además de las dificultades indicadas, a propósito de los cuarenta días de las tentaciones, que no es posible insertarlas en la narración de Juan, dígannos cuándo llega el Señor a Cafarnaún. Si va a los seis días después del baustismo, dado que en el sexto sucedió la «economía» en las bodas de Caná, es claro que Jesús no fue tentado, ni estuvo en Nazaret y Juan aún no había sido encarcelado (...). Existen otros muchos puntos en los evangelios que si uno los examina atentamente en cuanto a sus discrepancias y bajo un aspecto rigurosamente histórico (...) le sobreviene el desconcierto. Y al llegar a este punto, o renuncia al intento de demostrar la verdad de los evangelios y entonces, si no se atreve eliminar toda la fe en lo que se refiere nuestro Señor, se elige uno de los evangelios por capricho y se adhiere a él; o los acepta los cuatro y dirá que su verdad no consiste en aquello que es corpóreo» [6]. En el fondo se trata de la misma actitud acrítica.

También a propósito de aparentes contradicciones en los Evangelios, en una larga carta a S. Jerónimo, confesaba S. Agustín: «Si en estos escritos encuentro alguna cosa que parezca contraria a la verdad, sin la menor duda, no puedo pensar sino que el códice en el que leo, es defectuoso, o que el traductor no ha sido capaz de traducir el pensamiento fielmente, o que yo no he entendido nada» [7]. Se debe tener en cuenta que, en lo referente a la pretendida verdad científica de la Biblia, S. Agustín nos impartió una lección bien precisa, por desgracia demasiado olvidada en tiempos de Galileo: «(El Señor) pretende hacer cristianos, no científicos»; [8] y: «El Espíritu de Dios que hablaba a través de los autores sagrados no quiso enseñar a los hombres cosas que no serían de ninguna utilidad para su salvación». [9]

S. Tomás confirmó el principio de la fe: «Quidquid in Sacra Scriptura, verum est» [10], es decir, la verdad de la Sagrada Escritura no es solamente una cuestión de facto, sino de iure, porque se deduce del conocimiento profético del que los autores sagrados se beneficiaron. Pero afirmó también que el dato de fe de la verdad bíblica debe ser objeto de un examen crítico. Para resolver la dificultad del primer capítulo del Génesis, S. Tomás afirma que: 1. Es necesario mantener firmemente la «verdad de la Escritura». 2. Cuando la Escritura se presta a diversas interpretaciones, es necesario rechazar aquellas que la *razón* demuestra inexactas, con el fin de no exponer la Palabra de Dios al escarnio de los incrédulos y así cerrarles el camino de la fe. [11]

b. *El «caso Galileo Galilei»*

En realidad la primera vez que se discutió el principio de la verdad de la Sagrada Escritura fue en la época moderna a propósito del *caso-Galileo*, que

[6] ORIGENES, In Joh. 10, 2: PG 14, 3009-311 (Commento al Vangelo di Giov., UTET, Torino 1968, p. 382 s.).

[7] Epist. 82, 1, 3: PL 33, 277 (Le Lettere, vol I, Città Nuova, Roma 1969, pp. 675-677).

[8] De Actis cum Felice Manich. 1, 10: PL 42, 525.

[9] De Gen. ad litt. 2, 9: PL 34, 270 cfr. Ibid. 2, 10: OL 34, 271 s.

[10] Quodl. 12, q. 17, a. 1, ad I; cfr. *Summa Theol.* II-II, q. 171, a. 6.

[11] Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 68, a. 1.

en el fondo no fue otro que el de una discusión acerca de la inerrancia bíblica, en confrontación con las Ciencias Naturales. Al hacer girar la Tierra en torno al Sol, Galileo, según sus jueces, atribuía un error a la Biblia que al parecer afirmaba lo contrario. En realidad, la postura exegética de Galileo, al menos la que resulta de su «Carta a Cristina de Lorena Gran Duquesa de Toscana» del año 1615, era extremadamente precisa y, en la práctica, se anticipaba a la adoptada por el Papa León XIII en su Encíclica «Providentissimus Deus» del año 1893. Después de haber referido las palabras de S. Agustín (ver anteriormente) según el cual «el Espíritu de Dios que habló a través de los autores sagrados no pretendió enseñar a los hombres cosas que no serían de ninguna utilidad para su salvación», Galileo escribía:

«De las cuales cosas descendiendo a nuestro particular, se sigue necesariamente que, no habiendo querido el Espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, ni si su figura tiene la forma de esfera o de disco o es plano, ni si la Tierra se halla en el centro de él o a un lado, no habrá tenido intención de cerciorarnos tampoco de otras conclusiones del mismo género y relacionadas con las mencionadas, que sin su determinación no se puede asegurar ésta o aquella parte; como son la de determinar sobre el movimiento o quietud de la Tierra y del Sol. Y si el mismo Espíritu Santo no ha pretendido enseñarnos proposiciones semejantes, ya que quedan fuera de su intención, nuestra salvación, ¿cómo podrá afirmarse que el defender este extremo y no aquel, sea tan necesario que el uno sea *de fe* y el otro *erróneo*? ¿Podrá, por lo tanto, ser herética una opinión que nada tiene que ver con la salvación de las almas? O ¿acaso podrá decirse que el Espíritu Santo no ha querido enseñarnos verdades que se refieren a nuestra salvación? Yo diré lo que oí decir a una persona eclesiástica en grado eminentísimo (el Cardenal Baronio), que el Espíritu Santo pretende enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo»[12].

Y a propósito del «Detente, oh Sol» de Josué, 10, 12-14, Galileo escribe:

«...Dado que sus palabras (de Josué) iban dirigidas a gente que tal vez no tenía otro conocimiento de los movimientos celestes que aquel generalísimo y ordinario de oriente a poniente, acomodándose a su capacidad y no tratando de enseñarles nada sobre la constitución de las esferas, sino de que comprendieran la grandeza del milagro de haberse alargado el día, habló conforme a su entendimiento». [13]

c. *Hacia el Concilio Vaticano II* [14]

El problema de la inerrancia de la Biblia se agudiza aún más en el s. XIX con el progreso de las ciencias y de la historia en particular. A la teoría evolucionista de Darwin se opone el «concordismo»: por ejemplo, en los días de la creación de la narración P del *Gen* 1 se pretendía hallar los diversos períodos geológicos de la ciencia evolucionista. Pero los métodos concordísticos se manifestaron precarios e inútiles, bien sea por el continuo desarrollo de los sistemas

[12] G. GALILEI, Lettera alla Serenissima Madama la Granduchessa Madre (Cristina di Lorena), en *Le opere di Galileo*, ed. Nazionale, G. Barbera, Firenze 1895, vol. V, p. 319.

[13] Ibid., p. 344.

[14] Cfr. J. LEVIE, La Bible parole humaine et message de Dieu, pp. 9-226; L. PACOMIO, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 172-194.

científicos, o por el desajuste crítico de una exégesis concordística: en el caso de *Gen* 1, por ejemplo, resulta demasiado claro que el autor P entiende los días de la creación como los días solares (cfr. el estribillo: se hizo la tarde y la mañana, primer día», etc.).

El problema era todavía más serio en el campo de la ciencia histórica. Con los progresos de la arqueología y el estudio de las lenguas orientales y de las literaturas extra-bíblicas, el conocimiento del Próximo Oriente y de su historia se hizo más preciso y parecía negar el valor de la Biblia como fuente de información histórica. Las respuestas de la exégesis católica fueron al principio de un cierto tipo: limitar el campo de la inerrancia de la Sagrada Escritura. El Cardenal Newman defendía que la inspiración (y por lo tanto, la inerrancia) no se extendía a los *obiter dicta* de la Escritura, es decir, al material de escasa importancia y meramente anecdótico, que no tenía conexión con materia de fe y de moral. Más tarde, el Padre F. Prat, en una serie de artículos en la revista *Études* de 1900 a 1902, elaboró la teoría de las *citas implícitas*, según la cual los autores sagrados, cuando refieren narraciones ajenas sin citar la procedencia, no darían garantía de ellas. Pero la «Pontificia Comisión Bíblica» responde justamente el año 1905 que, aun suponiendo que existan citas implícitas en la Biblia, se presupone que el autor las hace propias por el hecho de no citar su fuente: lo contrario debe ser claramente probado (cfr EB 160).

La respuesta que más impacto produjo fue la que limitaba la inerrancia bíblica a *sólo los contenidos de fe y moral*. Mons. Maurice D'Hulst, Rector del Instituto Católico de París, en un artículo aparecido en *Le Correspondant* de enero de 1893 bajo el título *La question Biblique*, formulaba su teoría de la siguiente manera: [15] «Una cosa es revelar y otra inspirar. La revelación es una enseñanza divina, que no puede menos de referirse a la verdad. La inspiración es una acción impulsora que determina al escritor sagrado a escribir, lo guía, lo estimula, lo vigila. Esta moción, según la hipótesis que yo expongo, garantizaría el escrito de cualquier error en materia de fe y de moral; pero podría admitirse que la preservación (de errores) no se extiende más allá; tendría en tal caso los mismos límites que la infabilidad de la Iglesia». D'Hulst proseguía, citando a J. Didiot, Rector del Instituto Católico de Lille, y haciendo propias sus reflexiones: «La Iglesia, cuando ejercita en los concilios su autoridad como intérprete infalible de la Escritura, la aplica o la supone aplicada siempre a las cosas de la fe y de la moral, mas no a otras cosas. Ahora bien, es poco probable —a lo que parece— que Dios haya hecho la Biblia infalible en algunos puntos y en algunos temas en los cuales la Iglesia no lo haya sido ni haya pretendido serlo. Es difícil creer que la infalibilidad del guardián sea menos amplia que la del tesoro que debe custodiar».

La teoría de D'Hulst parecía haber resuelto definitivamente la cuestión bíblica, pero en realidad partía de una distinción artificiosa y acababa por prejuzgar la afirmada universalidad de la inspiración: «Una distinción de este tipo entre la doctrina religiosa y las cosas profanas de la Biblia, resulta bastante artificial. Por una parte, presupone una concepción intelectualista de la revelación, como si Dios se hubiese revelado comunicando al hombre nada más que doctrinas;

[15] Cit. en F. SPADAFORA - A. ROMEO - D. FRANGIPANE, Il libro sacro, vol. I, Introduzione generale, pp. 163 s., notas 467 y 469.

concepción que ha sido felizmente superada en el Concilio (...). Por otra parte, la limitación de la inerrancia a sólo las cosas religiosas implicaría necesariamente que en la Biblia muchas cosas son puramente profanas. Pero ¿cómo admitir que Dios haya inspirado a los autores sagrados con el fin de hacerles escribir cosas profanas? Es preciso decir, en cambio, que la Palabra de Dios, siempre y en todas partes, dice referencia al Plan de Dios; es obvio, por lo tanto, que la Biblia tiene siempre de alguna manera un caracter religioso» [16]

La Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII no tardó (el artículo de D'Hulst es de enero de 1893 y la Encíclica de diciembre del mismo año) en condenar expresamente la solución de D'Hulst; y él mandó inmediatamente a Roma su retractación. La Encíclica afirmaba: «Es totalmente ilícito o restringir la inspiración únicamente a algunas partes de la Escritura o conceder que el mismo autor sagrado se equivocó. Ni se puede tolerar el modo de hablar de quienes, por salir al paso de las objeciones (contra la verdad de la Sagrada Escritura) no tienen inconveniente en afirmar que la inspiración divina concierne a las cosas de fe y moral, y a nada más... La inspiración divina es incompatible con cualquier error: por su misma esencia no sólo excluye todo error sino que lo excluye con la misma necesidad por la que Dios, suma Verdad, no puede ser el autor de ningún error. Esta es la fe antigua y constante de la Iglesia» (EB 124; FC 69). La condena de la limitación material de la inspiración y de la inerrancia bíblica volvió a repetirse en las Encíclicas *Spiritus Paralictus* de Benedicto XV en 1920 (cfr EB 454), *Pascendi* de Pío X del año 1907 (cfr EB 279) y *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII del año 1943 (cfr EB 539 s). A pesar de todo, hay que reconocer que en la posición de D'Hulst se daba una intuición certera, la de que la verdad bíblica hay que interpretarla de alguna manera bajo el aspecto religioso, como lo dirá el Concilio Vaticano II en la DV (véase el apartado 2).

Tras la «*Providemtissimus Deus*» fueron apareciendo otras respuestas, inadecuadas o falsas. La teoría de la *verdad relativa* y de una falibilidad parcial del escritor sagrado (de hecho se admitían errores en la Biblia en lo tocante a cuestiones científicas e históricas, pero no en cuestiones religiosas y morales) defendida entre otros por el modernista A. Loisy, fue condenada en la *Pascendi* de Pío X (cfr EB 279). M.J. Lagrange y F . von Hummelauer dieron vida a la teoría de las *apariencias históricas* la cual extendía a las secciones narrativas históricas de la Biblia lo mismo que se puede y debe decir de las cuestiones científicas (lo afirmaba también la *Providentissimus Deus*: (cfr EB 121). Según estos autores, el hagiógrafo, como no describe la esencia íntima del fenómeno científico sino sólo su apariencia sensible, lo mismo puede exponer no la realidad objetiva de los hechos sino los hechos tal como son presentados por la narración popular. Pero también aquí, aun admitiendo que a veces la narración de la historia en la Biblia podía adoptar el género literario de la narración popular, el equívoco era grande. No existe punto de comparación, en orden a la Revelación bíblica, entre los fenómenos de la naturaleza y los acontecimientos históricos dentro de la historia de la salvación. ¿Qué clase de historia sería una historia «según las apariencias»? Y de hecho la Encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV rechazó enérgicamente esta interpretación, dando la puntilla a la teoría de las «aparencias históricas»: «¿Qué semejanza puede existir de hecho entre las cosas

[16] I. DE LA POTTERIE, en *La «verità» della Bibbia, pp. 283-284.*

naturales y la historia, cuando las cosas físicas hacen referencia a todo lo que se manifiesta sensiblemente y por ello deben concordar con el fenómeno , mientras que la ley fundamental de la historia es ésta: la necesidad de que las cosas escritas concuerden con las cosas sucedidas tal como realmente sucedieron?» (EB 457).

La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII el año 1943 abrió un camino nuevo para la solución del problema de la inerrancia en la Biblia, en lo referente a las narraciónes históricas. Tras haber recordado que los antiguos escritores exponían los hechos con una técnica expositiva y lingüística distinta a la nuestra, la Encíclica afirma: «Cuando algunos creen poder echar en cara a los autores sagrados determinados errores históricos o inexactitudes cuando narran los hechos, si se observa atentamente podremos comprobar que se trata sencillamente de aquellas formas usuales de narrar, de decir o contar que los antiguos solían utilizar en el intercambio de ideas dentro de la convivencia humana y que solían emplearse lícitamente por común tradición». Es decir, que la *Divino Afflante Spiritu* reconoce en la Biblia una variedad en el «género literario» histórico e invita a los exegetas a un uso amplio y correcto de dichos «géneros» para resolver el problema de la verdad bíblica en las narraciones históricas (ver adelante, apartado 3 b).

La reflexión sobre el problema de la verdad de la Escritura continuó entre los exegetas y los teólogos católicos incluso después de la *Divino Afflante Spiritu*, poniendo así las bases de la solución sancionada por el Concilio Vaticano II; recogeremos algunas de estas contribuciones en el párrafo final (ver adelante, apartado 3), tras haber puesto de relieve el miliario que la *Dei Verbum* ha plantado en el camino de la exégesis y de la teología.

2. La verdad de la Sagrada Escritura según el Concilio Vaticano II

La DV se expresa de la siguiente manera:

«Ya que todo aquello que los autores inspirados o hagiografos afirman hay que reconocer que ha sido afirmado por el Espíritu Santo, consecuentemente hay que reconocer también que los libros de la Escritura enseñan con certeza, fielmente y sin error la verdad que Dios, para nuestra salvación quiso que quedara consignada en las Sagradas Letras» (DV 11)

Para entender el significado del texto conciliar y su alcance histórico, es preciso hacer un breve recorrido sobre las sucesivas redacciones que sufrió el texto a través de los debates conciliares, [17] antes de adoptar su forma definitiva. Transcribimos en forma de *sinopsis* los diversos esquemas para facilitar la confrontación crítica del lector.

[17] Cfr. A. GRILLMEIER, en *La «verità» della Bibbia*, pp. 181-264.

ESQUEMA I	ESQUEMA II	ESQUEMA III	ESQUEMA IV	ESQUEMA V
preconciliar - rechazado (primera sesión 20 nov. 1962)	elaborado (C. mixta) - no disc. (segunda sesión, 1963)	reelaborado (C. doctr.) disc. (ter. sesión 30 set.-6 oct. 1964)	discutido (cuarta sesión) 20-22 set. 1965	promulgado (cuarta sesión) 18 nov. 1965
12. *La inerrancia consecuencia de la inspiración*	11. *Inspiración e inerrancia*	11. *Inspiración e inerrancia*	11. *Inspiración y VERDAD*	11. *Inspiración y VERDAD*
De esta extención de la divina inspiración a todo, deriva directa y necesariamente la *inmunidad absoluta de error* en toda la Sagrada Escritura... (la fe) nos enseña que sería ilícito a todas luces admitir que el autor sagrado *se ha equivocado*, ya que la divina inspiración *excluye* por sí misma y *rechaza tan necesiamente todo error, en cualquier cosa religiosa o profana consignada por Dios como es necesario, que Dios suma Verdad, no sea autor de ningún error.*	Puesto que Dios es declarado autor principal de toda la Escritura y lo es verdaderamente, se sigue de ello que toda la Escritura divinamente inspirada *se halla absolutamente inmune de todo error.*	Dado que todo cuanto el autor inspirado afirma... ha de admitirse que es afirmado por el Espíritu Santo, ha de admitirse consecuentemente también que los libros enteros de la Escritura *enseñan sin ningún error* la VERDAD.	Puesto que todo aquello que el autor inspirado... afirma ha de admitirse como afirmado por el Espíritu Santo, ha de admitirse también consecuentemente que los libros enteros de la Escritura... enseñan con seguridad, fiel, íntegramente y *sin error* la VERDAD salvífica.	Dado que todo aquello que los autores inspirados o hagiógrafos... afirmaron debe admitirse que ha sido afirmado por el Espíritu Santo, consecuentemente debe admitirse que los libros de la Escritura enseñan con certeza, fielmente y *sin error* la VERDAD que Dios, PARA NUESTRA SALVACION, quiso que quedara en las Sagradas Letras.
13. *Cómo se juzga la inerrancia* Sin embargo, esta *inerrancia* habrá que juzgarla de acuerdo con el modo en que nos llega la VERDAD en el libro sagrado. ... el modo de alcanzar la Verdad depende del sentido que el hagiógrafo expresó... la VERDAD y la credibilidad de la Escritura, o sea, lo que el autor quiso realmente decir en lo que escribe, con frecuencia no se puede entender correctamente si no se tiene en cuenta los modos habituales de pensar, hablar o contar, que estaban	12. *Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura* Pero ya que Dios ha escrito por medio de hombres... el intérprete de la Sagrada Escritura, con el fin de que aparezca qué VERDAD ha querido comunicarnos, debe indagar diligentemente qué es lo que el hagiógrafo ha querido en realidad significar... el modo de alcanzar la VERDAD se juzga por el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó... La VERDAD, por lo tanto, es decir, aquello que el autor sagrado quiso significar con lo que escribe, no se entiende debidamente, si no se tiene en cuenta con esmero las formas habituales de pensar,	12. *Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura* ... el intérprete de la Sagrada Escritura, para entender correctamente qué VERDAD ha querido Él (Dios) comunicarnos, debe investigar diligentemente qué han querido los hagiógrafos significar y ha querido Dios manifestar por medio de sus palabras. ... el intérprete indague el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó... En realidad la VERDAD, o sea aquello que el autor sagrado quiso significar con lo que escribe, no puede entenderse rectamente, si no se tiene en cuenta, etc. (cfr. Esquema II).	12. *Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura* ... el intérprete de la Sagrada Escritura, con el fin de captar debidamente lo que Él ha querido comunicarnos, debe investigar diligentemente, qué es lo que los hagiógrafos han pretendido realmente significar y ha querido Dios manifestar con sus palabras. ... el intérprete indague el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó... En realidad la VERDAD, o sea, aquello que el autor sagrado quiso afirmar con lo que escribió, no puede entenderse debidamente, si no se presta la debida atención, etc.	12. *Cómo debe ser interpretada la Sagrada Escritura* ... el intérprete de la Sagrada Escritura, para comprender debidamente lo que El ha querido comunicarnos, debe investigar diligentemente qué es lo que los hagiógrafos intentaron en realidad significar y a Dios ha complacido manifestar con sus palabras. ... el intérprete busque el sentido que, el hagiógrafo trató de expresar y expresó... Para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar con lo que escribió, se debe prestar la debida atención, etc.

vigentes en los tiempos del hagiógrafo. ... no se les debe acusar de *error* más que cuando formulan semejantes o análogas se solían usar en el lenguaje cotidiano...	hablar o contar que estaban en vigor en tiempos del hagiógrafo y que eran de uso común en las relaciones mutuas de los hombres. ... no se deben acusar de *error* más que cuando fórmulas semejantes o análogas solían usarse en el lenguaje cotidiano.			

a. *Del esquema preconciliar al esquema IV*

a.1. El esquema preconciliar

Tiene un tono eminentemente negativo. Abundan los términos de *inerrancia* y de *error*. El término *verdad* aparece tres veces en el n. 13, pero sin ninguna referencia explícita a la revelación o a la salvación: «verdades sólo conformidad con la realidad objetiva que el autor sagrado quiere contar por escrito.

Ante todo, el esquema afirma que la Inspiración excluye necesariamente todo error, *«en cualquier cosa sea religiosa o profana», dando un paso sobre la Providentissimus Deus* (ver 1 c). Esta se había limitado a afirmar (en respuesta a la distinción de D'Hulst entre verdad religiosa y profana en la Sagrada Escritura) que la inerrancia no podía circunscribirse a una parte del contenido bíblico, es decir, sólo a las verdades de fe y de moral. El esquema preconciliar hace suya la distinción en la Biblia entre contenido religioso y profano y afirma la Inspiración e inerrancia de la Biblia incluso en los presuntos contenidos profanos. En él se cita la *Providentissimus Deus* y la *Divino Afflante Spiritu*, las cuales afirmaban que la Biblia no contiene ni puede contener error en ninguna de sus partes; pero pasa por alto citar el *criterio positivo* indispensable para aplicar la inerrancia absoluta, y que fue formulado por S. Agustín y al que recurrió León XIII a la hora de dilucidar los problemas de la ciencia: «El Espíritu Santo, quien ha hablado a través de los autores, no ha pretendido enseñar a los hombres estas cosas (es decir, la íntima constitución de las cosas visibles) que no serían de ninguna utilidad para su salvación (*nulli saluti profutura*)» (EB 121; FC 67).

Todo el esquema preconciliar, tras una movida discusión que se prolongó desde el 14 hasta el 20 de nov. de 1962, fue rechazado en la primera sesión del Concilio por 1.368 Padres conciliares. No habiéndose logrado la mayoría de los dos tercios, de acuerdo con el reglamento, la discusión debía continuar sobre la base del primer texto. [18] De repente se produjo un ambiente de malestar profundo entre los Padres; y el Papa Juan XXIII, por propia autoridad, decidió hacer una revisión general del texto, confiándola a una comisión mixta formada por miembros de la «Comisión doctrinal» y mienbros del «Secretariado para la unidad de los cristianos».

[18] *Acta Synodalia*, vol. I, pars III, pp. 254-255.

a.2. Del esquema II al IV

En el esquema II de la comisión mixta (que no fue discutido en el Aula conciliar, sino distribuido sencillamente a los Padres para que hicieran sus observaciones por escrito) resulta soprendente la frase incriminada de la inerrancia bíblica «en cualquier cosa ya religiosa ya profana». Por otra parte, en el n. 12, que lleva un título más positivo («Cómo se ha de interpretar la Sagrada Escritura»), el término «verdad» adquiere aquí un contenido teológico, en el sentido de que resalta su dimensión vertical con una explícita referencia a la Revelación: «... a fin de que aparezca qué Verdad ha querido (Dios) comunicarnos...».

El esquema III constituye un verdadero *tournant* en la génesis del texto conciliar. En el n. 11, finalmente, de una formulación hasta ahora negativa («La Sagrada Escritura divinamente inspirada es absolutamente inmune de todo error») se pasa a una formulación positiva, que pone el acento en la finalidad de la Biblia inspirada, la de *«enseñar sin ningún error la Verdad»*. La Biblia es el libro de Dios, no porque está exenta de error, sino porque enseña sin error la Verdad de Dios: precisamente «la Verdad que Dios ha querido comunicarnos..., ya que Dios ha querido manifestarse con las palabras de los hagiógrafos» (n. 12).

De esta nueva formulación surgió espontánea una pregunta, a la que los Padres conciliares no pudieron sustraerse: *¿Qué verdad* enseña la Biblia?

Una primera respuesta nos la ofrece el esquema IV. En él se cambia el título del n. 11, formulado ahora positivamente: «Se establece el hecho de la inspiración y *de la verdad* de la Sagrada Escritura»; especialmente el término nuevo «Verdad» se especifica como *«Verdad salvífica (veritatem salutarem)»*. El adjetivo «salutarem», que especifiaba la verdad de la Biblia, jugó un papel de protagonista en las últimas y tenaces polémicas dentro y fuera del Aula conciliar.

¿Cómo se llegó a esta nueva formulación? Durante la discusión en el aula del esquema III, que tuvo lugar del 2 al 6 de octubre de 1964, algunos de los que intervinieron solicitaron que «lealmente, sin ambigüedad, ni artificio» se especificase qué verdad había querido enseñarnos la Biblia, teniendo en cuenta que tal vez, en cuestiones de historia y de ciencias naturales, ella «déficit a veritate». Así el cardenal König de Viena, hablando en nombre de la Conferencia episcopal de habla alemana, llamaba la atención hacia los datos descubiertos en Oriente y afirmaba que, si por una parte habían confirmado la credibilidad del AT, por otra habían ofrecido otro resultado que no sería fácilmente contradicho por el progreso de la ciencia.: «Laudata scientia rerum orientalium insuper demostrat in Bibliis sacris notitias historicas et notitias scientiae naturalis *a veritate quandoque deficere*». A fin de confirmar esto, König aducía algunos ejemplos: *Mc* 2, 26 confrontado con 1 *Sm* 21, 1 ss. (no se trata del sumo sacerdote Abiatar sino de su padre Aquimelec); *Mt* 27, 9 (en realidad se cita *Za* 11, 12 y no Jeremías); *Dn* 1, 1 (el asedio de Jerusalén no tiene lugar en el tercer año del rey Joakin sino tres años más tarde); y añadía; «Aliae indicationes geographicae et chronologicae eodem modo citandae essent»[19]. En las cosas que se refieren únicamente al *ropaje exterior* de la Revelación se manifiesta la «condescensio Verbi Divini» de la que habla la DV 13; y su falibilidad no pone en tela de juicio la

[19] Cfr. la intervención entera del Card. KÖNIG, en *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, pp. 275-276; para el comentario, cfr. A. GRILLMEIER, o.c., pp. 197-199.

Verdad de la Biblia, que es únicamente la *Verdad revelada*, aquella de la que se habla en toda la Constitución DV. En estos términos se especificaba la «Verdad» de la Biblia.

Tras las huellas de König, los obispos brasileños intervinieron para confirmar la tesis y, haciendo propia una propuesta de los profesores del «Pontificio Instituto Bíblico» de Roma, propusieron una fórmula equivalente: «la Verdad, o sea la *Revelación sin error*», apelando al Concilio Vaticano I, que ya había usado esta expresión (cfr EB 77). Como conclusión de la intervención se afirmaba: «*Criterium veritatis Sacrae Scripturae* non est illa accurata adaequatio cum factis praeteritis, quam periti scientiae historicae profanae obtinere conantur, sed est *intentio auctoris inspirati*, quae semper aliquo modo se refert ad *revelationem salutis*»[20].

Sobre la base de esta y otras intervenciones orales y escritas, la Comisión mixta eligió la fórmula *veritatem salutarem*, aun cuando así —tal como suena— no fue propuesta por ningún Padre. El motivo de la elección fue: «Con esta expresión (*veritatem salutarem*) se recogen también todos *los hechos* que están relacionados en la Escritura con la historia de la salvación» [21]. La «verdad salvífica» contenida en la Escritura es el desarrollo de la historia de la salvación y por lo tanto se refiere no sólo a las palabras y las doctrinas sino también a los hechos.

b. *Hacia el texto definitivo (esquema V)*

La fórmula «verdad salvífica» ya había sido usada en el Concilio Tridentino a propósito del Evangelio llamado «la fuente de toda verdad salvífica» (fontem omnis... salutaris veritatis»: cfr EB 57); además aparecía en la misma DV 7, cuando habla del Evangelio «como fuente de toda verdad saludable y de toda regla moral». Pero resultaba «nuevo» el hecho de aplicarla al problema de la inerrancia bíblica: nuevo y —según muchos— «ambiguo y peligroso». Con estos adjetivos fue calificada la fórmula «veritatem salutarem» en un fasciculo que, durante el intervalo entre la tercera y cuarta sesión del Concilio, el llamado «Comité episcopal internacional» divulgó en muchos países. [22]En las votaciones sobre el cap. III de la Dei Verbum, al comienzo de la cuarta y última sesión, los «placet iuxta modum» fueron 324 y de éstos unos 200 se referían a dicha fórmula: [23] la cual parecía limitar la inerrancia bíblica a sólo las «rei fidei et morum», en contra de la Encíclica *Providentissimus Deus* y el Magisterio ulterior de la Iglesia.

El 14 de octubre de 1965 un grupo de Padres conciliares escribió directamente al Papa Pablo VI: «La fórmula veritatem salutarem ha sido introducida expresamente para reducir la inerrancia únicamente a las cosas sobrenaturales, relacionadas con la fe y las costumbres; contrasta abiertamente con la constante enseñanza de la Iglesia; supone abrir la puerta a la audacia de los exegetas y asestar un rudo golpe a la vida de la Iglesia». El Papa, a través de una carta

[20] Cfr. *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 448.

[21] «Commissioni visum est adhibendum esse appositum: salutarem ad veritatem quo verbo cointelliguntur *facta* quae in Scriptura cum historia salutis iunguntur»(*Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, p. 359).

[22] Cfr. G. CAPRILE, *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*, in CC 116/1 (1965), p. 329, nota 16.

[23] Cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars II, p. 10.

del Secretario de Estado al Cardenal Presidente de la Comisión doctrinal, invitaba a esta Comisión «a volver a considerar de nuevo con seria reflexión la conveniencia de omitir en el texto la expresión veritas salutaris relativa a la inerrancia de la Sagrada Escritura..., ya porque se trata de una doctrina que todavía no es común en la enseñanza bíblico-teológica de la Iglesia, ya porque no parece que la fórmula haya sido suficientemente discutida en el aula conciliar, o bien porque, a juicio de eminentes autoridades en la materia, dicha fórmula se presta a indebidas interpretaciones: Parece prematuro que el Concilio se pronuncie acerca de un problema tan delicado... No se cierra con su omisión la posibilidad de un estudio ulterior del problema». [24]

La Comisión, aun habiendo declarado ya anteriormente que la fórmula no trataba de introducir ninguna limitación material de la verdad bíblica, y que sólo trataba de precisar su «especificación formal», debió renunciar a la fórmula. Se reunieron el 19 de octubre y se adoptó una equivalente, de manera que evitase el equívoco de una limitación material de la inerrancia bíblica y al mismo tiempo se pusiera en claro el objeto formal específico de toda verdad bíblica [25]. Es la formulación que leemos en el texto definitivo y que transcribimos en latín:

«Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa* Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt» (DV 11).

c. *La verdad de la Biblia según la «Dei Verbum»*

¿Cuál es, por tanto, la respuesta del Concilio Vaticano II a los muchos problemas planteados sobre la inerrancia bíblica? En otras palabras, ¿cuál es el significado y el alcance del texto conciliar, interpretado a la luz de la compleja historia de su redacción?

1.° El Concilio adoptó una actitud *positiva* ante el problema. Hasta entonces se había hablado de inerrancia bíblica, y precisamente: Se la debía defender sobre el mismo terreno de quienes la impugnaban en tales términos que comprometían los objetivos mismos de la Revelación bíblica. Un tratamiento eminentemente apologético cedía el paso a un planteamiento positivo: la interpretación de la Escritura debe tratar ante todo de descubrir y explicar la Revelación y la realidad salvífica que Dios nos ha comunicado en Jesucristo. No se acude a la Escritura simplemente porque «no se equivoca», sino porque en ella se nos permite encontrar el «Verbum salutis», «la Palabra de la Salvación» (*Hch* 13, 26).

2.° En la nueva y definitiva fórmula, el «nostrae salutis causa»(*causa* es ablativo) califica el verbo «consignari voluit» y no directamente la palabra «verita-

[24] Citado en G. CAPRILE, Tre emendamenti allo schema della Rivelazione, en CC 117/3 (1966), p. 225.

[25] «Voce salutis nullo modo suggeritur S. Scripturam non esse integraliter inspiratam et verbum Dei (...). Ut autem omnis abusus in interpretatione praecaveatur, admittit commissio emendationem a 73 Patribus propositam, ita ut textus sit: Cum ergo omne id, quod auctores, etc.» (*Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, pp. 708-709).

tem»: es decir, interpreta la línea de las intenciones de Dios que inspira y del hagiógrafo inspirado que escribe (téngase en cuenta que el verbo en pasiva *consignari* deja espacio a la aportación activa del escritor sagrado). Inspiración e inerrancia deben entenderse ante todo a la luz de la voluntad divina. Mediante los escritores sagrados, Dios quiere comunicarnos su Verdad salvífica, de manera que los libros de la Sagrada Escritura la contienen «firme, fielmente y sin error». Más aún, para subrayar con mayor claridad aún el alcance salvífico de la inspiración, se cita 2 *Tm* 3, 16-17, que pasa a ser así texto conciliar: «Por lo tanto toda Escritura divinamente inspirada, es también útil para enseñar, convencer, corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y adiestrado en toda obra buena» (DV 11).

3.º Mientras que la formulación anterior «veritatem salutarem» se prestaba a los equívocos que ha hemos señalado, con la nueva formulación ya no es posible una interpretación equivocada de la verdad bíblica, como si la Escritura se hallara dividida *materialiter* en una parte inspirada (y sin error) y otra no inspirada (y expuesta al error). El texto conciliar no introduce ninguna limitación material en la inspiración, ni en la inerrancia, únicamente indica «su especificación formal». El «para nuestra salvación» de DV 11 constituye el *principio formal*, según el cual es preciso juzgar lo que Dios ha intentado comunicar y aquello que el hagiógrafo pretende decir. El punto de vista específico, el ángulo visual desde el cual se han de considerar *todas* las afirmaciones de la Sagrada Escritura, las que una exégesis ponderada demuestre ser tales, no es otro que el proyecto revelatorio y salvífico de Dios. A la luz de este principio formal, que invade todo el contenido de los libros sagrados, se pueden y se deben resolver incluso las dificultades de inexactitudes geográficas y cronológicas de la Biblia. El Concilio nos ha dado una doctrina, no ha querido construir una teoría; el itinerario de la investigación exegética y teológica está aún por recorrer (ver 3 a), manteniendo siempre que la «verdad» que hay que hallar en la Sagrada Escritura será siempre, en última instancia, «la verdad en sentido plenamente bíblico», es decir, la voluntad salvífica de Dios sancionada solemnemente en la antigua y en la nueva alianza, aquella voluntad que Dios ha querido revelar precisamente a través de la Sagrada Escritura. [26]

3. Principios fundamentales que presiden la verdad de la Biblia

La especificación formal «Salvífica» de la Verdad bíblica, afirmada por la DV, no agota ni resuelve todos los problemas planteados por la inerrancia bíblica; por otra parte, tampoco es la única indicación conciliar sobre el problema.

En este párrafo intentamos resumir todos los principios fundamentales, afirmados por el Concilio Vaticano II o que no se hallan en contradicción con lo dicho por el Concilio, como principios que presiden la verdad de la Biblia y su determinación dentro de una hermeneútica bíblica católica. Es evidente que

[26] Acerca del concepto bíblico de Verdad, cfr. O. LORETZ, La verità della Bibbia; I. DE LA POTTERIE, La Vérité dans Saint Jean, tom. I, pp. 23-26 y tom. II, pp. 1003-1060.

las reflexiones de los exegetas y de los teólogos contemporáneos, algunos de los cuales aportaron en calidad de «expertos» una contribución decisiva al Concilio, encuentra aquí su lugar preciso.

a. *El objeto formal de la Revelación y de la Verdad bíblica*

No trato de repetir aquí cuanto llevamos dicho sobre el texto definitivo de la DV 11 acerca de la Verdad de la Sagrada Escritura; quiero únicamente resaltar cómo dicho principio puede expresarse dentro de un proyecto hermenéutico y aplicarse en concreto.

La Revelación histórica de la Biblia comprende contenidos que son también objeto —*iuxta propia principia*— de la filosofía, de la historia y de las ciencias exactas. Para juzgar sobre la «verdad» de estos contenidos —afirma Grillmeier— «no se debe partir de su realidad profana aislada, sino desde el punto de vista específico de cómo y en qué medida se realiza en ellos el objeto formal de la inspiración, el «salutis causa» (...). Comunicar la «verdad salvífica» es el objeto formal constante de la Sagrada Escritura. De esta forma las verdades o noticias profanas adquieren un carácter salvífico. Han sido seleccionadas y puestas por escrito en consideración a la salvación. Y no contienen error *en cuanto* noticias que contienen la actuación o la revelación salvífica de Dios o en *proporción, mayor o menor, a la relación* que tienen con ese actuar divino (...). Inspiración e inerrancia (o positivamente verdad) se extienden a toda la Sagrada Escritura, la segunda en grados diferentes, según como se actúe el objeto formal de la Escritura inspirada. Las afirmaciones reveladas saludables en sentido propio, o también si pretendidas por Dios, determinadas verdades asequibles naturalmente o hechos naturales constatables, son como tales esencialmente inerrantes; el resto tiene, respecto a la verdad revelada «nostrae salutis causa», una función de servicio; es medio o marco de las verdades propiamente pretendidas y por ello participa de la inerrancia sólo en virtud de este servicio a la Palabra de Dios en el sentido propio y verdadero. De manera que en la Sagrada Escritura todo participa de la «veritas quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit» o *directa y esencialmente, o indirectamente y en virtud de su servicio* a la verdad salvífica. Precisamente en esta gradación se nos da la garantía del «firmiter, fideliter et sine errore docere». Mas en los libros sagrados todo está bajo el carisma de la inspiración». [27] P. Grelot [28] aplica el principio del objeto formal de la Revelación y de la Verdad bíblica a los ámbitos en los que quedan interesadas la metafísica, las ciencias naturales y la historia.

a.1. En el ámbito de la metafísica

«En cuanto a la *metafísica*, los libros sagrados no tratan de dar ninguna explicación racional de las cosas, elaborada por el camino de la reflexión abstracta que conduce a la construcción de un sistema coherente como el de Platón, Aristóteles o Filón. Desde este punto de vista técnico, la Biblia no enseña nada. En compensación contiene la afirmación expresa o implícita de ciertas realidades

[27] A. GRILLMEIER, en La «verità» della Bibbia, pp. 252-254.
[28] Cfr. P. GRELOT, en La «verità» della Bibbia, pp. 106-124.

y de ciertos valores que no caen bajo la acción de nuestros sentidos y que de alguna manera rigen toda la metafísica: la unicidad del Dios vivo, la relación del mundo con Dios definida en términos de creación, la antropología que rechaza cualquier dualismo, etc.; al afirmarlos, la Revelación rectifica datos racionales que permanecían oscurecidos, relacionándolos al mismo tiempo con el plan salvífico» [29].

a.2. En el ámbito de las ciencias naturales

Al hablar de caso Galileo (véase 1 b) hemos visto ya que la Biblia no trata de instruirnos sobre la conformación física de las cosas; los autores sagrados nos hablan de ellas siguiendo las opiniones comunes de su época, como lo habían ya intuido S. Agustín y S. Tomás. Las ideas pueden cambiar, la ciencia puede y debe avanzar, sin que el mensaje bíblico sufra detrimento por ello. Al afrontar estos problemas es fundamental que no se cometan extrapolaciones. El biblista y el teólogo deben vigilar para no atribuir a la Biblia afirmaciones que ella no hace; pero al mismo tiempo también el científico debe atender para no introducir dentro de su teoría, de forma subrepticia, afirmaciones metafísicamente erróneas. «Por ejemplo, la idea de creación, debidamente entendida, deja intacta la cuestión de cómo Dios crea, qué partes confía a las causas segundas en la producción de los efectos debidos a su acto creador, qué etapas ha atravesado la historia de la evolución de lo creado, etc.» [30]. Incluso en la delicada cuestión de la afirmación bíblica acerca de la unidad del género humano y de nuestra universal solidaridad «en Adán», confrontada con el problema paleontológico del «monofiletismo» o «polifiletismo» (éstos, más bien que «monogenismo» o «poligenismo», son los términos científicos del problema) hay que ser muy cautos. La misma Encíclica *Humani generis* de Pío XII del año 1950 usaba un lenguaje un tanto desvaido y negativo: «... Por el momento *no aparece de ningún modo cómo* estas afirmaciones *puedan armonizarse* (no dice: «de ningún modo pueden armonizarse») con cuanto las fuentes de la Revelación y los actos del Magisterio de la Iglesia nos enseñan acerca del pecado original...» (DS 3897; FC 179-180). Y de hecho la reflexión de los teólogos está empeñada en dar razón de la doctrina bíblica y católica del pecado original, incluso dentro de un contexto de hipótesis «filetística» sobre la creación del hombre. [31]

a.3. En el ámbito de la historia

El problema de la «historia» en la revelación bíblica y en su interpretación implica muchos aspectos, de los que no es el menos importante el de la variedad del género literario «histórico»(ver adelante b); aquí interesa que aplicar el objeto formal específico de la revelación bíblica en el ámbito de la historia.

Es de nuevo P. Grelot quien escribe: «La concepción positivista de la ciencia histórica, que ha dominado todo el s. XIX y de la que son todavía tributarios

[29] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 118; más extensamente en *La «verità» della Bibbia*, pp. 107-109 (La Bible Parole di Dieu, pp. 109-111).

[30] ID., en *La «verità» della Bibbia, p. 110.*

[31] cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, Il peccato originale, Queriniana, Brescia 1972, pp. 305-335.

muchos de nuestros contemporáneos, deja todavía sentir su peso sobre las discusiones referentes a este campo. La historia no es un objeto de la ciencia como los demás; más allá de los fenómenos externos que trata de reconstruir para poderse llamar *exacta*, necesita empalmar con la experiencia humana que constituyó su unidad y les dio sentido: únicamente bajo esta condición se hacer *verdadera*... Bajo esta perspectiva, es importante no confundir historia exacta con historia verdadera.

La enseñanza de los libros sagrados no puede ignorar la historia ya que la revelación no dice referencia a verdades abstractas o a una espiritualidad descarnada, sino a un *hecho*: la realización de la salvación por medio de Cristo como punto culminante de una larga preparación histórica y punto de partida de una nueva etapa en el plan salvífico de Dios. Se ve en seguida en qué perspectiva se sitúa la Escritura al hablar de historia: considera los acontecimientos *desde el punto de vista de las relaciones entre los hombres y Dios*, del drama espiritual en el que estas relaciones vienen a la luz gracias a la situación particular del pueblo de Dios. Los acontecimientos van adquiriendo un sentido en cuanto *actos de Dios* en el tiempo... Es evidente que la *materialidad de los hechos como tales es aquí menos importante que su relación* con el misterio de la salvación, que determina su significado. La experiencia pasada del pueblo de Dios es captada de esta manera a un nuevo nivel de profundidad: aquel al que sólo se tiene acceso por la fe. En suma, la enseñanza positiva de los autores sagrados hace reverencia a la *historia como misterio*, cualquiera que sea la naturaleza de los materiales que emplea para expresar el aspecto fenoménico». [32].

b. *Los «géneros literarios» y la verdad de la Biblia*

Asentado el principio teológico fundamental del objeto formal específico de las afirmaciones bíblicas («en orden a la salvación»), nos hallamos todavía lejos de haber resuelto todas las cuestiones referentes a la verdad de la Biblia y al modo de alcanzarla.

El principio teológico del carácter revelatorio-salvífico de la verdad bíblica no debe hacernos olvidar un principio de crítica literaria, consagrado por la *Divino Afflante Spiritu* y confirmado por la *Dei Verbum*: la determinación y el uso de los «géneros literarios», indispensables para poder acceder a las auténticas afirmaciones de la Biblia y a su verdad (véase cap. 18).

Dimos ya la definición de «género literario» (véase cap. 6, 3a), cuya especificidad es la *íntima conexión* entre forma literaria y contenido que se quiere expresar y comunicar; de aquí la necesidad de precisar el género literario de un libro o de un texto de la BIblia, si queremos dar con su significado. Dado que, en cada época de la historia bíblica, la cultura humana del ambiente ha condicionado el lenguaje y las formas literarias empleadas por la Escritura, ya la *Divino Afflante Spiritu* recordaba al exegeta el deber de «indagar de qué manera la forma de hablar o el género literario del hagiógrafo pueden conducir a la verdadera

[32] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 119 s.; más extensamente, cfr. ID., en La «verità» della Bibbia, pp. 111-124 (Scrittura e storia) y pp. 130-145 (Il problema del mito. Il problema della storia nell'AT e nel NT): La Bible Parole de Dieu, pp. 112-120 y 124-133.

y exacta interpretación» de los textos bíblicos (EB 560). La *Dei Verbum* hace de ello un verdadero imperativo:

«Para recabar la intención de los hagiógrafos, *se debe* tener en cuenta entre otras cosas los géneros literarios. La *verdad* es diversamente propuesta y expresada en los textos de varias maneras históricos, proféticos, poéticos, o en otras formas de decir. Por otra parte es necesario que el intérprete investigue el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó en determinadas circunstancias, según las condiciones de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios usados entonces. Para comprender en su justo valor lo que el autor sagrado ha querido afirmar al escribir, se debe prestar la debida atención tanto a los modos habituales y originales de entender, expresar y narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a los que entonces estaban en uso en la comunicación humana» (DV 12; para un examen detallado de este texto, véase cap. 18, A, 2).

Pongamos el ejemplo del libro de Jonás. Nos produce la impresión de una narración histórica: la narración de la histórica misión de un profeta que tiene por nombre Jonás. Mas esta impresión se halla después contradicha por una serie de datos de la narración que no resisten a una crítica histórica; [33] y la historia del gran cetáceo no sólo se desarrolla en la frontera de lo imaginario y milagrero, sino que —desde el punto de vista literario y etnológico— se inserta en el contexto de los mitos de engullimiento bastante difundidos en aquel tiempo y relacionados con la ciudad de Haifa (la *Joppe* de Jonás). J.L. McKenzie [34] describe así la formación de la narración bíblica: Una leyenda popular surgida en la ciudad de Haifa o en su entorno se infiltró también en la tradición griega (cfr el mito de Perseo-Andrómeda) y hasta en los mismos hebreos; en Israel, la historia quedó relacionada con el nombre del profeta Jonás (del que 2 *Re* 14, 25 nos proporciona únicamente el nombre) tal vez porque *Jonás* significa en hebreo *paloma*, que encarna maravillosamente al pueblo de Israel (cfr. *Os* 7, 11) ingenuo y culpable al mismo tiempo.

En Israel y en la cultura de su tiempo se enseña contando; y en la narración, no pueden faltar sucesos y personajes, que deben ante todo despertar la curiosidad, agradar y divertir. «El libro (de Jonás) se propone agradar y también isntruir: es un *escrito didáctico*. Su enseñanza señala una de las cumbres del Antiguo Testamento... Rompiendo con el particularismo en el que se veía tentada a encerrarse la comunidad postexílica, predica un universalismo extraordinariamente abierto... En Mt 12, 14 y Lc 11, 29-32, nuestro Señor pondrá como ejemplo la conversión de los ninivitas, y Mt 12, 40 verá en Jonás, encerrado en el vientre del monstruo, la figura de la permanencia de Cristo en el sepulcro. Este empleo

[33] Por ejemplo, en la época de Jeroboam II y de Jonás, de quienes trata 2 Re 12, Nínive no era ni siquiera la residencia del Rey de Asiria; no se podía hablar a la sazón de Nínive como de una metrópoli: las ruinas de la ciudad, excavadas por los arqueólogos, no corresponden a una ciudad que para atravesarla eran necesarios tres días de camino; una ciudad que tiene 120.000 niños supone una población de un millón de habitantes, cifra imposible para Nínive: el título de «Rey de Nínive» no aparece jamás en los documentos bíblicos ni asirios, en los cuales se habla siempre del Rey de Assur; ni la Biblia fuera del libro de Jonás, ni los anales asirios contienen una palabra sobre la misión de un profeta y la conversión sensacional de Nínive; la lengua hebrea en que está redactado el libro de Jonás es reciente y tiene paralelos con la de Esdras-Nehemías y Crónicas: estamos por tanto en el post-exilio; etc.

[34] Cfr. voz *Giona*, en DB, pp. 415 s.

de la historia de Jonás no debe invocarse como prueba de su historicidad: Jesús utiliza este apólogo del Antiguo Testamento como los predicadores cristianos utilizan las parábolas del Nuevo; se trata del mismo afán de enseñar por medio de imágenes familiares a los oyentes, sin emitir ningún juicio sobre la realidad de los hechos» [35]. En lo que respecta al uso tipológico de la historia de Jonás en Mt 12, 40 debemos recordar que existen en el NT «tipologías» no sólo históricas, sino también literarias.

Nos encontramos con un caso parecido en *Hb* 7, 1-3, a propósito de Melquisedec al que en la narración de *Gn* 14, 17 ss se le presenta «sin padre, sin madre, sin genealogía», cosa insólita dentro de los personajes bíblicos importantes, y que por lo tanto resulta *literariamente* un «tipo» de Jesucristo que permanece «Sacerdote eterno», sin genealogía.

Asentando también este indispensable instrumento, debe todavía afirmarse que el uso de los «géneros literarios» no constituye una «panacea» que resuelve todos los problemas: «Con tanto hablar de los géneros literarios, se da la impresión de que todas las dificultades acerca de la inerrancia bíblica pueden ser resueltas fácilmente llevando a cabo un buen análisis del género literario de los textos en cuestión. Pero en realidad no es así»[36]: la investigación debe intentar nuevas direcciones.

c. *Progreso de la Revelación y verdad de las afirmaciones bíblicas*

La Biblia es el libro del pueblo de Dios, el instrumento de su divina educación. El misterio de la salvación se revela en la historia y a través de la historia, por lo tanto se desarrolla con el tiempo. Dios conduce a los hombres gradualmente hasta el conocimiento de Cristo y la vida en El; «Dios, que había hablado en los tiempos antiguos muchas veces y de diversas maneras a nuestros padres por medio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado a nosotros por medio del Hijo...»(*Hb* 1, 1-2). La misma DV subraya repetidas veces y de diversas formas la dimensión histórica y el carácter progresivo de la Revelación bíblica (véase cap. 3, 6), y no teme reconocer que los libros del AT «contienen cosas imperfectas y temporales».

«La economía del AT estaba sobre todo ordenada a preparar, a anunciar proféticamente (cfr *Lc* 24, 44; *Jn* 5, 39; 1 *P* 1, 10) y a significar mediante diversos tipos (cfr 1 *Co* 10, 11) la venida de Cristo redentor del universo y del Reino Mesiánico. Además los libros del AT de acuerdo con la condición del género humano antes de los tiempos de la salvación llevada a cabo por Cristo, ponen de manifiesto a todos el conocimiento de Dios y del hombre y la manera con que Dios justo y misericordioso se comporta con los hombres. Los cuales libros, aun cuando contienen cosas imperfectas y temporales (quamvis etiam imperfecta et temporanea contineant), demuestran con todo una verdadera pedagogía divina...» (DV 15).

Existe, por lo tanto, *una historia de la Revelación*, de la que se deriva una serie de consecuencias desde el punto de vista dogmático y moral.

c.1. Desde el punto de vista dogmático

«*Desde el punto de vista dogmático*, ningún texto del AT presenta un doctrina completa sobre un determinado punto de la fe. Hay que releerlos todos ellos

[35] Biblia de Jerusalén, p. 1055.
[36] N. LOHFINK, en *La «verità» della Bibbia*, p. 56.

a partir de Cristo, proyectando sobre ellos su luz, para poder entender su alcance exacto. Esto no significa que ellos no tengan en sí mismo ningún elemento positivo, pero al mismo tiempo se hacen eco de las ignorancias humanas (por ejemplo, a propósito de la retribución en la otra vida), o bien usan fórmulas imperfectas a las que la historia de Cristo dará el verdadero sentido (por ejemplo, con relación al mesianismo real). La *verdad* de estos textos no es por lo tanto absoluta bajo todos los aspectos: sino proporcional a la luz que Dios infunde a sus autores, en atención a la situación en la que se encontraba en aquel momento la comunidad de salvación y al cometido que ellos debían llevar a cabo dentro de la pedagogía divina». [37]

c.2. Desde el punto de vista moral

«*Desde el punto de vista moral* sucede lo mismo. La revelación de la ley de perfección ha llegado solamente con Cristo, y con ella el don del Espíritu que permite al hombre cumplir los mandamientos. Anteriormente, nos encontramos en la Escritura más de una vez imperfecciones, a causa de la «dureza de corazón» (*Mt* 19, 8), que Jesús deberá corregir para llevar a cumplimiento la Ley y los Profetas (*Mt* 5, 17-19). Por lo tanto, el contenido positivo de los textos puede ser valorado únicamente con la ayuda de un criterio proporcionado por el NT. Así la *verdad* de los textos bíblicos resulta de la *totalidad* de la Biblia de manera que la teología bíblica es histórica por naturaleza: debe seguir el desarrollo de las ideas y de los argumentos de cabo a rabo de los dos Testamentos para asentar las bases de la dogmática y de la moral cristiana» [38].

c.3. Algunas dificultades concretas de «moral» en la lectura del AT

Establecido que el objeto de la verdad bíblica no es el comportamiento de las personas como tal sino el juicio que de ellas nos da el autor sagrado; establecido asimismo que —conforme a la DV 15 y al principio expuesto más arriba en c.2— el criterio de honestidad moral, sobre el que los autores del AT (especialmente los más antiguos) juzgan las acciones y el comportamiento de los personajes, no es el criterio de la moral del Evangelio, examinemos algunos casos concretos de discutida moralidad o de inmoralidad que se hallan en el AT. [39].

1º *La costumbre del jerem*, o del *entredicho* lanzado sobre las ciudades enemigas de Israel, con la consecuente muerte total (o casi) de sus habitantes incluidos mujeres y niños (cfr. *Jue* 6-8; 10, 28; 11,20).

—El *jerem* era una costumbre de las guerras de aquellos tiempos. Un ejemplo: en la «Stela de Mesha» se nos cuenta como Mesha, rey de Moab, enemigo de Israel, combatió contra las ciudades israelitas, las asedió y las entregó al entre

[37] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 120; cfr. ID., en La «verità» della Bibbia, pp. 125-127.

[38] Ibid., p. 121; cfr. ibid., 127 s.

[39] Para un tramiento más amplio, cfr. J. LEVIE, La Bible parole humaine et message de Dieu, pp. 261-275.

dicho para hacer homenaje a su Dios, al Dios Kamosh. [40]. El rey se sentía vicario y lugarteniente de la divinidad; su victoria era victoria de su Dios; la ciudad enemiga se convertía en objeto de una ofrenda sacrificial en honor a Dios, protector del país y del ejército.

—El *jerem* del libro de Josué resulta mucho más moderado. La destrucción de los centros cananeos debió de ser mucho más limitada, si de hecho —a juzgar por el libro de los Jueces— los israelitas, aun después de la destrucción llevada a cabo por Josué en virtud del *jerem*, fueron obligados a vivir codo con codo con los cananeos y a sufrir sus influjos idolátricos. Josué es un libro de carácter épico, con todas las exageraciones y simplificaciones típicas de las narraciones de este género.

—En los libros históricos del AT, el *jerem* desaparece tras la guerra de Saúl contra los Amalecitas (cfr *Sm* 15, 1 ss). Señal de que la práctica del *jerem*, recuerdo de los tiempos primitivos y bárbaros, desaparece entre los israelitas con el progreso religioso y moral del pueblo de Dios.

—La dificultad más grave surge frente a ciertos pasajes del Deuteronomio (cfr *Dt* 2, 34; 7, 1-7; 13, 13-19; 20, 10-15: el *jerem* aplicado a las «cuidades lejanas»; cfr *Dt* 20, 16-18: el aplicado a las «cuidades vecinas«) donde parece ser que el *jerem* no sólo era agradable a Dios sino incluso *mandado por Dios*.

A este propósito y nunca prescindiendo de la revelación histórica y progresiva de la Biblia, se deben tener en cuenta dos hechos. *Primero:* el *jerem* tiene diversos grados de intensidad y extensión según la mayor o menor proximidad de la ciudad enemiga Israel (ver los textos del Dt citados arriba): Señal de que en el fondo del *jerem* bíblico está la preocupación y el intento de salvaguardar a Israel de la idolatría, que constituía el peligro mortal del Yahvismo. *Segundo*: se puede distinguir entre «voluntad-mandato»de Dios e «interpretación humana» contingente y temporal del querer y del mandato divino. La idea religiosa que inspira el entredicho es el deber por parte de Israel de permanecer fiel a Yahvé y a su alianza y por lo tanto de evitar todo peligro de contaminación idolátrica: tan verdad es esto que también se aplicaba el *jerem* a una ciudad israelítica que estuviese contaminada de idolatraía (cfr Jos 13, 13-19). Pero las medidas tomadas, es decir, el *jerem* concreto, son las que imponían las costumbres del tiempo; ellas constituían la inevitable (entonces) interpretación humana y contingente del imperativo divino contra la idolotría.

2.º *La matanza sobre el monte Carmelo por obra de Elías el Profeta (1 R 18)*

—Pareció a los contemporáneos la justa réplica a la matanza de profetas de Yahvé decretada por Jezabel, mujer del impío Acab (cfr. 1 *R* 18, 4; 19, 10-14).

—Todo el conjunto del «ciclo de Elías» tiene claramente el carácter de tradición popular, con las simplificaciones y exageraciones típicas de este género literario.

—La matanza parecida de Jehú frente a Jezabel y los descendientes de Acab, aprobada en 2 R 9, 30-10, 1 ss, aparece condenada expresamente en el profeta Oseas (cfr *Os* 1, 4-5).

[40] Para el texto de la «estela de Mesha», cfr. G. RICCIOTI, Storia d'Israele, vol. I (Dalle origini all'esilio), SEI, Torino 1960, parr. 439.

—El Espíritu que está a la base de estas típicas aplicaciones de la antigua «ley del talión», queda anulado y rechazado por Jesús (cfr. 2 R 1, 10 y *Lc* 9, 54; *Ex* 21, 24 y *Mt* 5, 38-42).

3.º *Venganza y salmos imprecatorios*

—La «Ley del talión» (*Ex* 21, 23-24), presente también el el códice de Hammurabi, imponiendo un castigo igual al daño sufrido, trata por sí de limitar los excesos de la venganza privada a la que enaltece el canto de la espada de Lamec (cfr *Gn* 4, 23-24). En la sociedad nómada o seminómada del desierto, ausentes la policía y los tribunales, la ley del talión constituía un correctivo a la venganza ilimitada e indiscriminada, el único instrumento de defensa que tenía la persona, la familia, el clan, la tribu.

—En cuanto a los «salmos imprecatorios» o «de maldición», no sólo contra los enemigos de la nación (cfr *Sal* 137) sino también contra los enemigos personales (cfr *Sal* 58, 4-12; 109, 1-20, etc.), es preciso tener en cuenta dos factores: *Primero*, se invoca la venganza divina porque se tiene un concepto sumamente sensible de la justicia del Dios Yahvé, quien ha prometido dar a cada uno según sus obras y debe hacer justicia del impío y de su impiedad por los daños que ha inferido al justo. Pero, en una etapa todavía incompleta de la Revelación, la idea de una justa retribución escatológica (más allá de la muerte) no podía intervenir en la teología de los salmistas; para ellos la justicia de Dios encuentra en la vida temporal el único lugar donde se pone de manifiesto y se realiza. *Segundo*. La verdadera solución está en el Nuevo Testamento y más en concreto en el Evangelio: por una parte, Dios es amor misericordioso y quiere que así lo sean sus hijos (cfr *Mt* 18, 21-22; *Luc* 6, 36; 1 *Jn* 4, 7-11); por otra parte el reino escatológico de Dios será la última y definitiva verificación de la justa retribución de Dios a los hombres.

d. *La verdad de cada uno de los textos dentro de la globalidad de todo el mensaje del AT y NT*

Este es, a mi parecer, un punto de vista más amplio respecto a la dimensión histórica y progresiva de la Revelación bíblica, de la que hablamos en c. Es el principio hermenéutico de la *analogía Scripturae*, consagrado por la misma *Dei Verbum*: «para recabar con exactitud el sentido de los textos sagrados, se debe atender con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Escritura» (DV 12). Escribe P. Grelot: «Ministros de la Palabra de Dios en su tiempo, los escritores bíblicos integraron su mensaje personal dentro de un *mensaje global* que forma un todo, desde Adán a Cristo y hasta el último de los apóstoles. De esta forma cada texto se relaciona orgánicamente con una arquitectura de conjunto que le comunica sus justas proporciones» [41]. Ya Hugo de S. Víctor decía muy acertadamente que «toda la Escritura divina es un solo libro y que este único libro es Cristo mismo (*Omnis scriptura divina unus liber est et ille unus liber, Christus est*». La Biblia es en realidad un único gran libro, en el que todo vive en virtud del todo. [42]

[41] P. GRELOT, en AA.VV., La Révélation divine, tom. II, p. 376.

[42] Cfr. H. DE LUBAC, Esegesi Medievale, pp. 592-616 (*Concordia dei Testamenti*), en particular pp. 607-609.

También la nueva visión del Canon, o mejor de su lento proceso evolutivo, sobre todo para muchos libros del AT, acaba por dar una dimensión ulterior a la *analogía Scripturae*, como definitivo criterio hermenéutico de cada uno de los textos o de cada uno de los libros. «La formación del Canon (del AT) post-exílico, al menos en cuanto podemos saber a este propósito, parece una simple continuación de la formación de nuevos libros, verificados antes del exilio. Nuevos estratos van superponiéndose a los anteriores; se van introduciendo nuevos textos, dando lugar a compleejos más vastos. En realidad no existe diferencia entre la relación que guardan entre sí las diversas obras: Yahvista, Elohista, Sacerdotal y la que relaciona la historia deuternimística y la de las Crónicas, aun cuando las primeras están reunidas en un solo libro (la *Torah*), mientras que las segundas lo están únicamente en el Canon. En ambos casos se han unido diferentes ensayos históricos, que se corrigen y complementan mutuamente, formando en su conjunto, en cuanto al significado, un nuevo complejo más vasto. El mismo fenómeno ha tenido lugar en el canon con los libros sapienciales. Ellos se completan y critican entre sí, formando todos ellos una maravillosa unidad, que es una especie de contrapunto al Pentateuco y a los Profetas (...). Lo antiguo volvía a ser de nuevo iluminado, explicado, completado y reelaborado. Nada quedaba marginado; todo se retomaba en el camino hacia nuevas metas sólo conocidas por Dios. Cuando un libro era recogido en el canon, su redacción, salvo pequeñas añadiduras o glosas, quedaba fija e inmutable. Pero esto valía únicamente para las palabras, no para las ideas. Ellas en realidad se transformaban cada vez que un nuevo texto entraba a formar parte del conjunto. De esta forma todo el canon tendía siempre hacia su sentido pleno y definitivo». [43]

De ahí que la «verdad» de cada uno de los textos y de cada uno de los libros del AT no tendría un carácter de *definitividad,* sino de apertura y complementariedad» con relación a todo el conjunto de los libros del AT reconocidos en el Canon: «El todo comprende y conserva también lo particular. En relación al todo, cada libro, cada afirmación, más aún cada uno de los estratos de sentido (colocados, desde el punto de vista histórico, uno sobre otro) participan de la única inerrancia de la Biblia. Esta participación es proporcional a la medida en que, dentro del sentido general de la Escritura, han contribuido a realizar el mensaje total» [44]

No sólo eso; sino que el mismo AT en sí mismo considerado no posee un significado definitivo, ni siquiera tomado en el conjunto de libros reconocidos en el canon veterotestamentario. En realidad, con la aceptación del canon del AT por parte de Jesucristo, de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, el AT recibe del NT su último y definitivo sentido, su última y definitiva «verdad»: «Fueron Jesús, los apóstoles y la Iglesia primitiva los que realizaron respecto del canon hebreo, llegado hasta ellos, la decisión de que, precisamente como Antiguo Testamento, debía constituir la prehistoria permanente y el documento auténtico del Nuevo Testamento, realizado en Jesucristo... Casi podría decirse, con una fórmula paradójica, que, según la doctrina dogmática de la Inspiración, el Nuevo Testamento fue un «Hagiógrafo» del Antiguo. Propiamente su último hagiógrafo, ya que él fue el último desarrollo al que fue sometido el Antiguo Testamento» [45]

[43] N. LOHFINK, en La «verità» della Bibbia, pp. 37-40.

[44] Ibid., p. 46.

[45] Ibid., p. 42; cfr. todo el párrafo con el significativo título «L'ultimo vero autore dell'AT», pp. 41-43.

e. *Valor perenne del AT*

No obstante, una cosa debe quedar bien clara, con el fin de evitar peligrosos equívocos sobre el AT, sobre su significado y su verdad. La *globalidad* del sentido de la Escritura y de su verdad no debe tomarse únicamente en la dirección AT NT, sino también en la dirección NT AT. O dicho de otro modo, no sólo el AT es iluminado por el NT, sino que el NT es iluminado por el Antiguo: «In Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet»[46]. La difícil selección que la Iglesia ha realizado durante los tres primeros siglos de la era cristiana, es decir, la del canon que comprende también el canon del AT, es un acontecimiento dogmático de fundamental importancia. A veces, quizá inconfesadamente, nos sentimos tentados de pensar: «Si el AT es provisional e incompleto, tomemos el NT y nos basta». Esto sería herejía, y gravísima pérdida hermenéutica. Cristo no *deroga* la Ley y los Profetas, sino que los «lleva a cumplimiento» (*Mt* 5, 17).

La DV dedica todo el capìtulo IV (DV 14-16) al AT y reafirma: el valor perenne de sus libros, divinamente inspirados; su carácter de economía revelatoria y salvífica como preparación a la definitiva economía de Cristo redentor; los tesoros religiosos y morales en él presentes y perennemente válidos, no obstante «las cosas imperfectas y temporales que contiene» (véase c); la unidad y complementariedad de los Testamentos, que S. Agustín consagró con aquella frase lapidaria citada más arriba y recogida en la DV 16.

El tratado de un tema tan articulado sobre el AT no entra en nuestro plan: remitimos al lector a algunos comentarios del cap. IV de la DV [47] y a algunas monografías sobre las relaciones entre el AT y el NT [48]. Me parece oportuno poner el acento sobre la actualidad de las palabras de Pío XI en la Encíclica contra el Nacismo *Mit brennender Sorge (Con ardiente preocupación)* del 14 de marzo de 1937, a la que también hace referencia la DV 15:

«Los libros santos del AT son todos ellos palabra de Dios, parte orgánica de su revelación. Conforme al desarrollo gradual de la revelación, se va abriendo sobre ellos el crepúsculo del tiempo que debía preparar el pleno mediodía de la redención. En algunos de sus pasajes se habla de la imperfección humana, de su debilidad y del pecado, como no puede ser de otra manera, cuando se trata de libros de historia y de legislación. Además de innumerables cosas sublimes y nobles, nos hablan de la tendencia superficial y material, que aparecía varias veces en el pueblo del antiguo pacto, depositario de la revelación y de las promesas de Dios. Mas para todo aquel que no está cegado por el prejuicio o la pasión, no puede menos de resplandecer de forma luminosa, a pesar de la debilidad de la que nos habla la historia bíblica, la luz divina del camino de la salvación, que triunfa al final sobre todas las debilidades y pecados.

Y es precisamente sobre este fondo, no pocas veces oscuro, donde la pedagogía de la salud eterna amplía sus perspectivas, las cuales al mismo tiempo dirigen, amonestan, sacuden, levantan y

[46] S. Agustín, Quaest. in Hept. 2, 73: PL 34, 623.

[47] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, en AA.VV., *La Révélation divine*, tom. II, pp. 383-400; ID., en AA.VV., *La Bibbia nella Chiesa dopo la «Dei Verbum»*, pp. 109-133; A. KERRIGAN, en AA.VV., Commento alla Cost. Dog. sulla divina Rivelazione, pp. 155-185; A. PENNA, en AA.VV., *La Cost. Dogm. sulla divina Rivelazione*, pp. 323-366.

[48] Cffr. P. GRELOT, Sentido cristiano del Antiguo Testamento; ID., La Bibbia e la Teologia, prima parte: *L'antica Alleanza*, pp. 1-79; C. LARCHER, L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament («Lectio divina», 34), Du Cerf, Paris 1962; J. COPPENS, Les Harmonies des deux Testaments, Desclée, Tournai-Paris, 1949; H. DUESBERG, Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament, Casterman, Tournai-Paris 1950; S. AMSLER, L'Ancien Testament dans l'Église, Delachaux, Neuchatel 1960.

traen la felicidad. *Sólo la ceguera y la obstinación pueden hacer que cerremos los ojos a los tesoros de saludables enseñanzas, escondidos en el AT. Por lo tanto quien pretenda eliminar de la Iglesia y de la enseñanza la historia bíblica y las sabias enseñanzas del AT, blasfema de la palabra de Dios, blasfema del plan salvífico del Onminopotente y erige en juez de los planes divinos un estrecho y raquítico pensamiento humano*»[49].

El antisemitismo es una constante tentación y suele llevar consigo también un desprecio por el AT. Pues bien, el Concilio Vaticano II nos recuerda que una sólida educación religiosa y moral de los cristianos pasa a través de una lectura asidua y devota del AT, para aprender de él la sublime lección del progresivo actuarse de la revelación y de la salvación, del sentido religioso de la presencia de Dios como Dios viviente, de la saludable sabiduría incluso humana que debe guiar la existencia del hombre, del difícil, pero maravilloso arte de la oración. La DV no pretende darnos una síntesis de teología y de espiritualidad bíblica, pero sí nos ofrece ejemplos de gran actualidad. Pensemos, entre otros ejemplos, en la creación cósmica entregada a la custodia activa y responsable de los hombres, en los valores perennes de la antropología bíblica, [50] en la dimensión histórica y social de la salvación (véase cap. 18 B, 5) particularmente subrayadas en el Exodo y en los Profetas.

En mis conversaciones, me gusta repetir: «Es preciso que seamos sanamente veterotestamentarios para llegar a ser buenos neotestamentarios, buenos cristianos».

Conclusión—Si he dedicado un largo capítulo al problema de la verdad sin error en la Biblia, es porque el problema es real y no se resuelve con respuestas simplonas, repletas de frases manidas. El cristiano que cree en la Inspiración y en la Verdad del mensaje bíblico, debe aprender a dar razón, en nuestros días, de su propia fe.

El Concilio Vaticano II ha prestado indudablemente un servicio histórico a la fe de los cristianos, con el *nostrae salutis causa* de la DV 11.

Pero, una vez profesada la verdad de la Escritura en el sentido global explicado y en base a la naturaleza de la Biblia como *mensaje de salvación*, nos encontramos todavía lejos de haber resuelto todas las cuestiones referentes al sentido de tal o cual afirmación y a sus límites, de haber eliminado todas las dificultades. El mismo principio de los «géneros literarios», instrumento que no podemos dejar de lado en nuestros días, no resuelve todas las dificutades y exige honestidad y rigor científico, unidos a valentía y apertura. Por otra parte, no debe jamás olvidarse que también las proposiciones de la Sagrada Escritura han sido pronunciadas dentro de unos horizontes de comprensión, histórica, cultural y teológicamente condicionados.

Finalmente, un católico que trata de hallar la verdad de la Biblia, «debe tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV 12), criterios de los que hablaremos en el capítulo 18.

Sólo teniendo en cuenta y aplicando estos principios y teniéndolos *simultáneamente* presentes (por lo tanto no aislados, ni absolutizando ninguna de las

[49] PIO XI, *Mit brenneder Sorge* 3 (I. GIORDANI, La Encicliche sociali dei Papi, Studium, Roma 1956[4], p. 579 s. .

[50] Cfr. V. MANNUCCI, Ecco l'uomo. Appunti per una «antropologia biblica», pp. 33-50.

pistas de reflexión a seguir), sin recurrir a la estrategia de arreglos arbitrarios o camuflando vilmente las dificultades, no sólo se sale al paso satisfactoriamente a las muchas dificultades que la lectura de la Biblia presenta al hombre contemporáneo, sino que se abre la mente y el corazón a la Verdad de la Biblia, una verdad que debe ser comprendida, defendida y sobre todo vivida:

«Hijo de hombre, los hijos de tu pueblo hablan de ti junto a las paredes y a las puertas de sus casas y se dicen unos a otros: Vamos a oir qué palabra sale del Señor. Y vienen a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las ponen por obra. Porque hay amores en su boca, pero su corazón va tras su avaricia.

Tú eres para ellos como una *canción de amor*: bella es la voz y agradable el acompañamiento musical. Ellos escuchan tus palabras, pero no las practican. Mas cuando esto llegue, y ya está llegando, sabrán que había un profeta en medio de ellos« (*Ez* 33, 30-33).

QUINTA PARTE

LA INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA

La Biblia es la expresión en palabras *humanas de la* Palabra *de Dios, dirigida a los hombres para su salvación:* «Escucha, *Israel...*» *(Dt 6, 4);* «¿comprendéis *lo que yo he hecho por vosotros?*» *(Jn 13, 12).* Escuchar y comprender *constituyen la respuesta del hombre a la Palabra de Dios.*

Escuchar es la apertura existencial del ser, en cuanto que el ser está «con» el otro, «frente» a él. El comprender, que parte de esta apertura, es el encuentro, la proximidad, la afinidad, la comunión con aquel que habla, con su intencionalidad y su mundo, con su mensaje. El principio hermenéutico por excelencia es el amor (E. Fuchs). Amar para entender.

Las palabras más difíciles de comprender son aquellas que, depositadas en un escrito, *nos llegan desde muy lejos. Un texto es la realización de una idea, la encarnación de una intencionalidad, de un proyecto, de un mensaje en ese extraño material que son los signos lingüísticos y las categorías culturales de las que el autor se ha servido para* expresarse. *El lector serio realiza un esfuerzo por captar lo que el escritor dice; el primer lugar para tal comprensión es el texto.*

La interpretación es un itinerario largo y difícil, que compromete toda la subjetividad del intérprete: «¿Acaso no ardía nuestro corazón en el pecho mientras conversaba con nosotros a lo largo del camino, *cuando nos* explicaba *las Escrituras?» (Lc* 24, 32). *Comprender «es un ir y venir de mí al texto y del texto a mí; es una colaboración-lucha entre el lector y el autor» (A. Rizzi) y compromete al intérprete a una escucha obediente. Se halla uno en condiciones de comprender, si se está abierto a la exigencia interpeladora de las palabras y de la Palabra. Se puede leer, estudiar y entender, simplemente como estudiosos: hacerse cargo, respetar, acaso reconocer como verdadero y admirar; mas esto no basta para comprender la Biblia: ella quiere creyentes. Es preciso escucharla y comprenderla como imperativo absoluto para la propia vida, certeza inmutable para la propia decisión. «Este lenguaje es duro; ¿quién puede* comprenderlo*?» (Jn 6, 60): «Quien está dispuesto a hacer la voluntad de Dios,* comprenderá *si esta doctrina viene de Dios, o si yo hablo por mí mismo» (Jn 7, 17).*

Capítulo 16

HISTORIA DE LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA (DESDE SUS ORIGENES HASTA EL CONCILIO VATICANO II) [1]

Que existe una *hermenéutica moderna*, cuya paternidad se suele atribuir a F.D.E. Schleiermacher, está fuera de discusión (véase el cap. 17). Pero la hermenéutica, como arte y ciencia de interpretación de la divina Palabra, es tan antigua como la misma Biblia. Describir *brevemente* su historia no es algo que despierta el interés del *historiador* solamente. Las investigaciones de antaño y las soluciones (al menos implícitas) dadas en el pasado al problema hermenéutico iluminan las investigaciones y las soluciones de nuestro tiempo, su «novedad» y también su «tradicionalidad».

1. La Biblia como primer momento hermenéutico [2]

a. *Antiguo Testamento*

Israel no ha cesado nunca, a la luz de las nuevas intervenciones de Dios en la historia de la salvación y bajo el impulso de exigencias y problemas nuevos de la comunidad, de reinterpretar su pasado y las Escrituras que lo han codificado.

La misma historia de la formación literaria de muchos libros o complejos literarios del AT (véase cap. 5) demuestra que la literatura bíblica se ha desarrollado mediante la aportación de estas «reinterpretaciones», destinadas a convertirse también ellas en «Escritura Sagrada».

Algunos ejemplos:

—La historia J de los Patriarcas y de Moisés en el s. X a.C. está reproducida y narrada de nuevo por P en el s. VI según su propia forma literaria y teológica.

[1] *Bibliografía*

G. BENEDETTI, La Bibbia nella teologia patristica e medievale, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 53-118; R.E. BROWN, Hermenéutica, en AA.VV., Comentario Bíblico «San Jerónimo», tom. V, pp. 279-345; Th. A. COLLINS - R. E. BROWN, Declaraciones de la Iglesia, en Comentario Bíblico «San Jerónimo», tom. V, pp. 325-345; P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu, pp. 181-204; ID., La Bibbia e la Teologia, pp. 142-152; J. LEVIE, La Bible parole humaine et message de Dieu, pp. 1-226 (Progrès historique et exégèse biblique. A travers un siècle de recherche exégètique: de 1850 á nos jours); H. DE LUBAC, Exégèse mèdiévale, tomes I-IV; R. MARLE, Il problema teologico dell'ermeneutica.

[2] L. ALONSO SCHÖKEL, La Bibbia come primo momento ermeneutico, en AA.VV., Esegesi ed Ermeneutica, pp. 137-148.

—El código Deuteronómico (*Dt* 12-26) es, en muchos casos, una reinterpretación, actualizada y adaptada a los cambios de la vida económica y social de Israel sedentarizado en Canaán, del derecho de una sociedad de campesinos y pastores que quedó fijado y guardado en el «Código de la Alianza» Elohista (Ex 20, 22-23, 3); en otros casos, recupera prescripciones extrañas a dicho código, a veces arcaicas, pero adaptándolas a los cambios del tiempo e informándolas de la teología particular del Deuteronomio: los derechos de Dios sobre su tierra y sobre su pueblo; la predilección por los débiles y los pobres, que deben ser protegidos.

—El Sirácida es, con frecuencia, una reflexión existencial sobre temas antiguos y los textos correspondientes: *Sir* 3 es un comentario del cuarto mandamiento: *Sir* 15 es un comentario de *Gn* 3; *Sir* 17, 1-12 es un comentario a la creación de *Gn* 1; *Sir* 34, 18-35, 4 una reposición del tema del culto y de la justicia social. Ver también *Sb* 17, que reinterpreta la novena plaga, la de las tinieblas.

—Tal vez es la literatura profética la más abundante en reinterpretaciones superpuestas a los oráculos originales [3] y realizadas mediante determinadas técnicas como: la glosa (cfr *Is* 7, 20), el montaje (cfr *Is* 8, 1-10) y el complemento que explica y aplica el oráculo a la nueva situación (cfr *Is* 11, 10-16).

A través de estos ejemplos emerge un cierto tipo de *comprensión*, una búsqueda del sentido de la Escritura que parte de la convicción de su carácter, *antiguo* y *nuevo* al mismo tiempo. El sentido buscado no es exactamente el que podía ser captado por los primeros lectores basándose en las circunstancias de su tiempo: es más bien aquel que el lector moderno es capaz de descubrir teniendo ante sus ojos los problemas contemporáneos y a la luz de la Revelación acaecida en el tiempo transcurrido entre el escritor antiguo y el escritor-lector actual. Se trata, en último término, de una actualización de los textos antiguos, que en el judaísmo adoptará el nombre de *midrash*.

b. *El Judaismo* [4]

Consciente de que la Escritura debía ser la norma de vida para la comunidad de los creyentes aun a través de los cambios que experimenta la historia a lo largo de sus diversas edades, el judaísmo intertestamentario se percató de la necesidad de una interpretación «oficial» de la Escritura. Así es como nació el *Midrash (búsqueda*, del verbo *darash* = *buscar*), en su doble desarrollo: la *halaká (camino* o *norma*, de *halak* = *caminar*), que explicaba sobre todo las secciones legislativas de la Escritura con el fin de recabar de ellas las reglas de conducta moral, jurídica, y ritual; la *haggadá (narración*, de *nagad* = *narrar*), que explica sobre todo las secciones históricas o proféticas de la Escritura, enriqueciéndolas con motivos legendarios y siempre con una finalidad parenético-moral: se extraía de los escritos antiguos el aliento para la fe y la esperanza, para la edificación y la oración.

[3] Cfr. P. GRECH, Interprophetic Re-interpretation and Old Testament Eschatology, en Ang 9 (1969) 235-265.

[4] Cfr. A GEORGE - P. GRELOT, Introduzione al Nuovo Testamento, vol. I, Agli inizi dell'èra cristiana, pp. 53 ss.; AA.VV., *Qumran*, DBS, vol. IX, cols. 737-1014; voz *Rabbinique (Litterature)*, en DBS, vol. IX, cols. 1019 ss.

En Qumrán nos encontramos con una forma particular de *interpretación* midráshica, llamada *pesher* (de *pashar* = *interpretar*), que lee algunos textos (por ejemplo *Dn* 2; 4; 5; 7) como predicción oculta de los acontecimientos presentes, que aparecen como el preludio de la gran crisis escatológica.

A estos principios, que podemos llamar «teológicos», el Judaísmo unía otros principios *técnicos* de exégesis, necesariamente vinculados a la cultura del momento: exégesis *simple*, basada en el sentido obvio del texto; exégesis *filológica*, que especula sobre las particularidades lingüísticas del texto; exégesis *dialéctica* que gusta razonar sobre el contenido del texto. Los rabinos palestinenses codificaron sus reglas a partir del s. II d.C.

La exégesis practicada en el judaísmo alejandrino depende de la del judaísmo palestiniense, pero se adapta al espíritu de la cultura alejandrina: así en Filón, su más ilustre representante, la exégesis se conjuga con la reflexión filosófica y recurre sistemáticamente a la *alegoría* para explicar los textos sagrados.

c. *El Nuevo Testamento* [5]

c.1 La exégesis de Jesús de Nazaret

Jesús es ante todo el verdadero y definitivo *exégeta* del Padre: «A Dios nadie lo ha visto jamás: sólo el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo *ha revelado* (exegésato)» (*Jn* 1, 18). En El la eterna preexistente Palabra de Dios se hizo carne e historia humana; en El, en su persona, en su vida, en su muerte y resurrección, el Reino de Dios se ha hecho presente y actual y se ha revelado.

De este acontecimiento nuevo que *es* la persona de Jesús, deriva toda la novedad de la exégesis que El mismo hace de las Escrituras antiguas. El Evangelio nos lo muestra mientras «*interpreta (dierméneusen)* en todas las Escrituras las cosas que se referían a El, a partir de Moisés y de todos los profetas» (*Lc* 24, 27). Jesús *no explica* las Escrituras con un sentido hasta entonces desconocido; *revela* el sentido de las Escrituras, porque «las Escrituras hablan de El» (*Jn* 5, 39, 46), porque El «ha venido para dar cumplimiento (*plerosai*) a la Ley y a los Profetas» (*Mt* 5, 17). Como lo ha expresado muy bien *Jn* 19, 28-20, las Escrituras no tanto «se cumplen» en Jesús, cuanto en El «alcanzan cumplimiento» (*teleiothe* en *Jn* 19, 28), porque sólo El puede decir: «Está cumplido (*tetelestai*) (*Jn* 19, 30). La novedad (cfr *Mc* 1, 27) y la autoridad (*Mc* 1, 22) de la exégesis de Jesús radica aquí por entero.

Por lo demás también Jesús es hijo de su tiempo y al hablar con los judíos utiliza sus mismas técnicas exegéticas. En la discusión del divorcio, fundamenta sólidamente sobre *Gn* 2, 24 una nueva *halaka* («*Por lo tanto aquello que Dios ha unido, que no lo separe el hombre*» *Mt* 19, 6), con la cual declara el fin de la tolerancia de la Ley mosaica y de la tradición rabínica. En la discusión acerca de la resurrección (cfr *Mt* 22, 23-32), recurre a *Ex* 3, 6 («Yo soy el Dios de

[5] Cfr. P. GRELOT, oo.cc.; J. BONSIRVEN, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939; M. McNAMARA, I Targum e il Nuovo Testamento, Dehoniane, Bologna 1978; P. GRECH-G. SEGALLA, Metodologia per uno studio della teologia del NT, cap. IV (La reinterpretazione dell'AT nel Nuevo).

Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»), argumentando según la manera de la *haggada*: «Pues bien, no es Dios de muertos, sino de vivos». En las discusiones con los escribas, recurre a las argumentaciones de tipo rabínico (cfr. por ejemplo *Jn* 10, 34-36).

c.2 La exégesis de la Iglesia apostólica

Dicha Iglesia está también dominada por el acontecimiento-Jesucristo, como nuevo principio hermenéutico. Cuando los apóstoles y los escritores del NT toman en sus manos al AT, al comienzo de la gran partitura está escrito para ellos el hecho de Jesús, como clave musical nueva que lo decide todo. Comprender *todas* las Escrituras antiguas (no sólo los Profetas), significaba leer en ellas a Cristo y la realidad cristiana, con la plena inteligencia que les había proporcionado la resurrección de Cristo: «Estas son las palabras que yo os decía cuando estaba todavía con vosotros: es preciso que se cumplan todas las cosas escritas acerca de mí en la ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos. Entonces les abrió su mente a la inteligencia de las Escrituras...» (*Lc* 24, 44).

Esta actividad exegética trata de definir las relaciones existentes entre los dos Testamentos, valiéndose sucesivamente de términos *técnicos* como *typos* y *anti-typos*, si bien su uso es diverso. Para S. Pablo y 1 Pe el AT es el *typos*, del que Cristo y la experiencia cristiana constituyen el *anti-typos*, (cfr 1 *Co* 10, 6-11; *Rm* 5, 14; 1 *P* 3, 21); según la carta a los Hebreos la consumación celeste del misterio de Cristo es el *typos* (arquetipo) del que el AT presenta modelos (*hypodeigma*), figuras (*anti-typos*), símbolos (*parábolas*), sombras (*skia*), mientras que la experiencia cristiana constituye su verdadera imagen (*eikon*). Dentro de este cuadro general, la exégesis de la Iglesia apostólica se inspira tanto en la cultura rabínica como en la alejandrina: *halaka, haggada, pesher*, argumentaciones de estilo rabínico, procedimientos filonianos y alegoría. La exégesis de la Iglesia apostólica nos ha dejado una herencia hermenéutica, en la que podemos reconocer un elemento *teológico* y permenente, que es la lectura del AT en clave cristológica y cristiana, y un elemento *cultural*, el de los procedimientos exegéticos propios de aquel tiempo (véase cap. 18, B, 6a).

2. La época de los Padres de la Iglesia

La primera gran reflexión sobre el problema hermenéutico, en el sentido moderno, puede remontarse a *Orígenes*. Con la edición de sus Héxaplas (veáse cap. 7, 3, b.2), Orígenes hace obra de crítica textual con el fin de establecer y estudiar rigurosamente el texto de la Escritura. Hay que reconocer también el esfuerzo que realizó y su profundidad tratando de hallar el sentido último, *espiritual* de los textos sagrados: la *alegoría* de Filón llega a ser en Orígenes y en la Escuela Alejandrina el instrumento hermenéutico que permite sacar a la luz la presencia de Cristo y su misterio encerrados en la Biblia. No es casualidad que H. De Lubac, al exponer la doctrina del gran alejandrino, elija el título: *histoire et Esprit (L'intelligence d'Ecriture d'aprés Origène)*. [6] Con Orígenes

[6] Aubier, Paris, 1950.

se sientan las premisas sistemáticas del doble sentido de la Escritura: el sentido *literal* (o *histórico*) y el sentido *espiritual* (véase cap. 18, B, 6).

La tensión entre los dos sentidos caracteriza a las dos escuelas del Oriente cristiano, la Escuela de Antioquía y la Escuela Alejandrina: la primera más atenta a la fidelidad literal de los textos, la otra a la búsqueda de su sentido profundo, espiritual. Con todo hay que precisar que la «teoría» antioquena constituye «la verdadera clave del mensaje espiritual profundo, allí donde no se halla perfectamente explícito» [7] y —como tal— la «teoría» se opone no tanto a la «alegoría» alejandrina, cuanto a sus exageraciones.

La misma tensión, aunque con modalidades diversas, se encuentra también en Occidente. S. Jerónimo representaría bien la tendencia literal; S. Ambrosio y S. Hilario la espiritual. S. Agustín, en cambio, cuyo influjo había de imponerse a lo largo de todo el Medievo, parece sintetizar las dos corrientes, literal y espiritual, sentando así las bases de una exégesis particularmente fecunda.

3. La exégesis medieval

La obra *Exégèse Médiévale* de H. De Lubac, [8] definida por P. Grelot como «investigación monumental sobre la actitud del pensamiento medieval frente a la Biblia» [9], ha revelado una riqueza tal en la estructura exegética que el mismo Grelot [10] invita a los exegetas a volver al cuádruple sentido de la Escritura propio de los medievales, y P. Ricoeur invita a los filósofos a prestar una mayor atención a la teoría general de la interpretación elaborada en la exégesis bíblica medieval. [11]

El «sentido literal y espiritual» de los Padres se articula, en la exégesis medieval, en un *esquema cuatripartito: historia, alegoría, tropología, anagogía,* que representa la «verdadera fórmula, la que de hecho es la más frecuente (...), la que expresa la doctrina auténtica y en toda su pureza (...), la única adecuada al misterio cristiano» [12]. Este esquema quedó enunciado rítmicamente en un famoso dístico del dominico Agustín de Dacia († 1282):

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Es decir, que en el contexto global de la Sagrada Escritura, el intérprete distingue ante todo una *historia*: la serie de intervenciones de Dios en la historia de la salvación. Mas esta *historia* esconde el *misterio de Cristo* (es el sentido *espiritual* de los Padres), que contiene a su vez varios niveles: lo que mira a la realidad histórica de Cristo y de su Iglesia, constituye la *alegoría* pura y simple; lo que ofrece una doctrina capaz de regular la vida cristiana, constituye la *tropolo-*

[7] G. BENEDETTI, o.c., p. 58.
[8] Cit. en la nota 1.
[9] P. GRELOT, recensión en RB 68 (1961) 423.
[10] ID, Exégése, Théologie et Pastorale, en NRT 88 (1966) 3-13, 132-148.
[11] P. RICOEUR, Della Interpretazione. Saggio su Freud, p. 38; ID., Il conflitto delle interpretazioni, pp. 393-400.
[12] H. DE LUBAC, Exégèse médiévale, tom. I, p. 169.

gía; lo que se refiere a las realidades celestes y escatológicas, objeto de nuestra esperanza, constituye la *anagogía*. Este triple sentido de la letra y de la historia se refiere sobre todo a los textos del AT, pero también se aplica, en la debida proporción, a los del Nuevo, cuyo elemento histórico es también significativo en relación a la economía sacramentaria (alegoría), a la vida espiritual de los cristianos (tropología) y al objeto de su esperanza (anagogía).

La doctrina de los *cuatro sentidos* de la Escritura no constituye, sin embargo, un método únicamente para la exégesis y un cuadro práctico para exponer la *doctrina*. La *Lectio divina* —y tal era la lectura de la Biblia especialmente en la teología monástica— no se orientaba a conocer un pasado ya desaparecido, ni a satisfacer una curiosidad ávida sólo de «saber»; sino que buscaba en la Biblia «el alimento de una fe que, a partir de los textos sagrados y de los hechos referidos por ellos, pretende conocer el misterio de Cristo y de la Iglesia, para que la Iglesia se despliegue en existencia cristiana y contemple en forma anticipada la eternidad hacia la que camina». [13]

La situación se modificó en el s. XII con Hugo de S. Victor, pero sobre todo en el s. XIII cuando, junto a la «Lectio monastica» empieza a desarrollarse la *Lectio scholastica*, atenta a las *Quaestiones* planteadas por la lectura y la explicación de la *Sacra Pagina*. El teólogo realiza la *lectio cursiva* de los libros de la Biblia que sigue siendo su curso habitual. Pero después organiza en las *Summae* las *quaestiones* surgidas de la *lectio*, y debe buscar en la Escritura una *auctoritas* que avale la solución a la que él llega. De aquí se deriva la nueva presentación del problema de los *sentidos* de la Escritura y la valoración del *sensus literalis*, que hallamos —por ejemplo— en S. Tomás, para quien únicamente este sentido literal es demostrativo en Teología, [14] mientras que el *sensus spiritualis* no puede proporcionar argumentos al teólogo, ya que no ofrece nada que no se halle claramente expresado en alguna parte del *sentido literal* de la Escritura.

Por otra parte, para S. Tomás, el contenido del sentido literal puesto por Dios en la Sagrada Escritura no requiere sólo el recurso a la gramática y a la reflexión racional, sino que exige que el intérprete se sumerja dentro de la *Tradición* cristiana y en la luz de la *Revelación total*, que son las únicas capaces de distinguir la relación de los textos bíblicos con Jesucristo.

4. La Reforma protestante y el Concilio de Trento

Escribe R. Marlé: «La Reforma debía devolver al problema hermenéutico toda su urgencia. No sólo porque defendía nuevas tesis que apelaban a la Escritura y por lo tanto obligaban a los teólogos a curvarse de nuevo sobre la Biblia para justificar de forma más crítica la interpretación que ellos le daban; ni únicamente debido al renovado culto a la Biblia que la Reforma trataba de promover; sino especialmente, porque el «principio escriturístico» sobre el que pretendía fundarse toda la Reforma, el principio de *sola Scriptura* correspondía en realidad a la introducción en la cristiandad de un nuevo principio hermenéutico (...). En realidad el principio de *sola Scriptura* no significaba solamente el rechazo de toda regla de fe y de interpretación exterior a la Escritura. Se afirma que

[13] P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu, p. 196.
[14] Cfr. *Quodlib.* 7, q. 6, aa. 14-16; *Summa Theol.* I a, q 1, a. 10.

la Escritura es *per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium iudicans et illuminans*». [15].

Refiramos a modo de ejemplo algunas frases de Lutero:

«La Escritura reine por sí misma y que no quede expuesta por mi espíritu o por el de los demás, sino que sea entendida por sí misma y por su espíritu»; «Yo no puedo soportar que se pongan límites o formas de interpretar la Escritura, ya que la Palabra de Dios, que enseña toda libertad, no debe ni puede estar cautiva». [16]

Este es el motivo por el que el Concilio de Trento sintió la necesidad de oponerse a la Reforma con otro principio hermenéutico, proponiendo de nuevo a los creyentes la Iglesia y la Tradición como el lugar donde se conserva y desarrolla la Palabra de Dios:

«Para reprimir los ingenios demasiado engreídos (el sacrosanto Concilio) declara que nadie, basándose en su propio conocimiento, en cuestiones de fe y costumbres referentes a la doctrina cristiana, plegando la Escritura a sus propios modos de ver, se atreva a interpretarla contra el sentido que (siempre) ha tenido y tiene la santa madre Iglesia, a la cual corresponde juzgar el verdadero sentido y la interpretación de las Sagradas Escrituras, ni contra el unánime sentir de los Padres, aún en el caso de que tales interpretaciones no hayan de ser jamás publicadas. y quien contraviniere, sea denunciado a los ordinarios y castigado según el derecho» (EB 62; CE 526; FC 61).

Mas el s. XVI no fue solamente el siglo de la Reforma protestante; fue también el siglo del *Renacimiento*. Si es verdad que la autoridad de la Biblia, junto a la de los clásicos griegos y latinos volvían al escenario, es también verdad que los humanistas del s. XVI inauguraron un nuevo modo de acercarse a los textos antiguos. Para encontrar en ellos la antigüedad viviente, en su frescura original, a la búsqueda y publicación de manuscritos añaden un más profundo conocimiento de las lenguas antiguas (incluso orientales) y métodos de análisis literario más objetivos, y afinaron progresivamente la crítica histórica con el fin de recuperar el auténtico pasado. La crítica moderna «textual-literaria-histórica», que brotó pujante en el s. XIX, es hija del Renacimiento.

Sucede qque no solamente las obras clásicas y la Biblia son abordadas con el mismo método histórico-crítico, sino —lo que es más decisivo—: «El hombre moderno no se acerca a la Biblia con la misma actitud que los Padres de la Iglesia antigua y los teólogos medievales. Las demandas que le plantea no son ni única ni —en general— inmediatamente, demandas planteadas por la fe. La armonía fundamental entre la doctrina de la fe nacida de la Biblia y la cultura, no se da ya. El hombre moderno hace surgir sus interrogantes de un mundo que se ha creado al margen de la fe. Dentro de este contexto el problema hermenéutico adopta una nueva dimensión, o por lo menos un nuevo aspecto. Hasta entonces la investigación sobre el sentido de los documentos estaba como pre-orientada por la naturaleza de estos documentos, de manera que en sí misma no representaba un problema. Había como una especie de disposición fundamental del problema a la realidad a la que conducía y solamente sobre la base de esta disposición

[15] R. MARLE, Il problema teologico dell'ermeneutica, p. 21.

[16] Cit. en C. MIEGGE, Lutero (Libertà del cristiano. Lettera a Leone X), Claudiana, Torino 1970, pp. 11.15.

fundamental podían hallar lugar las diferencias relativamente secundarias de método y de actitud». [17]

El *ars interpretandi* de los antiguos se convierte en *hermenéutica*, en *problema hermenéutico* y hace explosión fuera del ámbito eclesial o al menos fuera de la Iglesia Católica (veáse cap. 17). La actitud prevalente de la exégesis católica fue en sus comienzos de defensa, a la espera de que fueran madurando los tiempos de una ciencia hermenéutica católica más serena y constructiva, que en realidad comenzará con la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII.

5. Del Concilio Vaticano I a la Encíclica «Spiritus Paraclitus»

El Vaticano I, en el Prólogo de la constitución dogmática *Dei Filius* de 1870, daba la siguiente valoración de la actitud del Protestantismo liberal sobre la Biblia:

«...Y la Sagrada Biblia, mantenida antes como la única fuente y el único arbitro de la doctrina cristiana, ha comenzado a ser considerada no ya como divina, sino como una narración mítica.

Ha surgido después y se ha esparcido ampliamente en el mundo, la doctrina del racionalismo o naturalismo. Dicha doctrina, contraria en todo a la doctrina cristiana, por ser sobrenatural, trata con todas sus fuerzas de establecer el reino de la pura razón o naturaleza —como lo llaman— excluyendo a Cristo, único Señor nuestro y Salvador, de las mentes humanas y de la vida y de las costumbres de los pueblos» (COD 780; CE 759).

Para la hermenéutica católica de la Biblia, la misma Constitución ofrece únicamente principios generales de carácter teológico, que hacen referencia al Tridentino:

«...Nosotros, renovando dicho decreto (del Tridentino), declaramos que su intención era que en lo que se refiere a la fe y a las costumbres, que pertenecen al edificio de la doctrina cristiana, debe considerarse verdadero sentido de la Escritura el que mantuvo y mantiene la Santa Madre Iglesia, ya que sólo a ella corresponde juzgar cuál es el verdadero sentido y la interpretación auténtica de las Sagradas Escrituras y por lo tanto no le está permitido a nadie interpretar la Sagrada Escritura contra dicho sentido y contra el unánime sentir de los Padres» (Cap. II: EB 78; CE 763; FC 62).

La Encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII, publicada en el fragor la «Cuestión bíblica» (véase cap. 16, 1, c) abre —en cierto modo— la renovación bíblica en el campo católico. Se propone señalar a los exégetas «lo que parecía *lo mejor (optima)* para orientar rectamente los estudios bíblicos» (EB 100). Ante todo, la línea del Vaticano I, ofrece los criterios propios de una hermenéutica teológica: a) La Biblia es interpretada «con la luz y la Gracia del mismo Espíritu Santo que la ha inspirado» (EB 89); b) de acuerdo con «el sentir que la Santa Madre Iglesia tuvo y tiene» (EB 108); c) no contra el «consentimiento unánime de los Padres» (ibid.); d) teniendo en cuenta la «analogía de la fe» (EB 109).

La Encíclica ofrece asimismo preciosas indicaciones para lo que puede llamarse el equipamiento «crítico» del exégeta católico, que lo haga capaz de defender contra los ataques de los adversarios (permanece, por lo tanto, la postura apologética) «la credibilidad al menos humana de la Escritura» (EB 116). Recomienda, pues, el «estudio de las lenguas orientales y la ciencia crítica» (EB 118),

[17] R. MARLE, o.c., p. 24.

esta última aplicada bien sea a los problemas literarios sobre «el origen y conservación de los libros sagrados» (EB 119), bien a los problemas sobre la relación entre la Biblia y la ciencia (EB 120-122); véase cap. 15, 3 a.2); más aún, concede ciertos derechos a la «crítica histórica» cuando afirma que «las mismas cosas valen también para las disciplinas afines, especialmente para la historia» (EB 122).

La *Providentissimus Deus* supuso dentro del mundo católico de su tiempo un gran impulso en los estudios de la Sagrada Escritura, del que son testigos los duraderos y apasionados debates sobre la «cuestión bíblica» (sobre todo, F. von Hummerlauer y M.J. Lagrange: véase cap. 15, 1c). El 30 de octubre de 1902 León XIII fundaba por medio de la Carta Apostólica *Vigilantiae*, la *Pontificia Comisión Bíblica*, con el objetivo principal de favorecer el progreso de los estudios bíblicos, antes incluso que el de control y juicio sobre los mismos: baste pensar que al comienzo se pensó en elegir la *Revue Biblique*, fundada en Jerusalén por el padre M.J. Lagrange (su primer número es de enero de 1892), como órgano de la misma Comisión Bíblica. [18]

Pero se acercaba la gran *crisis modernista*, que fue como una especie de «escarcha que vino a cubrir toda esta primavera hermenéutica» [19] y abrió un largo período de esterilidad hermenéutica. A. Loisy, iniciador del movimiento modernista, siguiendo las huellas de la crítica practicada entonces por el protestantismo liberal, no solamente adoptó sus métodos sino que acabó por adoptar también su espíritu y las conclusiones teológicas, que fueron condenadas por Pío X en el Decreto *Lamentabili* de 1907 (EB 190-256; FC 72-75) y en la Encíclica *Pascendi* del mismo año (EB 257-282).

Un cierto número de exégetas católicos, comenzando por M.J. Lagrange, habían visto toda la ventaja que la apologética y la teología podían sacar de la crítica literaria e histórica y habían adoptado su *método* para aplicarlo a los libros de la Biblia. Pero el clima de reacción antimodernista no era realmente favorable. El manifiesto de Loisy *L'Évangile et l'Église* apareció en 1902; *La méthode Historique, surtout a propos de l'Ancien Testament* de Lagrange salió en 1903. Aun habiéndose apartado expresa y públicamente y varias veces de las posiciones de Loisy, Lagrange [20] y sus amigos se convirtieron en triste y lamentable blanco de los ataques del ala conservadora. [21] El programa de renovación de la exégesis católica sufrió inevitablemente un parón: «Los decretos de la Comisión Bíblica entre 1907 y 1915 se atuvieron a perspectivas estrictamente conservadoras, y la Encíclica *Spiritus Paraclitus* de 1920 pone todavía en guardia a los exégetas contra los abusos de la teoría de los géneros literarios. El abuso efectivamente era enteramente real tanto en la crítica independiente como en la exégesis protestante de este período. Los artículos y comentarios más atrevidos escritos por los católicos entre los años 1910 y 1940 tuvieron que intentar mantenerse a distancia, por lo que presentan consecuentemente un tono más bien apologético». [22]

[18] Cfr. J. LEVIE, o.c.,pp. 80 ss.
[19] La expresión es de Fr. MUSSNER, Histoire de l'herméneutique, p. 69.
[20] Cfr. F.M. BRAUN, L'opera di P. Lagrange, Morcelliana, Brescia, 1949.
[21] Cfr. Ibid., p. 100 ss.
[22] P. GRELOT, La Bibbia e la Teologia, p. 155.

Para que se produjera un verdadero progreso en la exégesis y en la hermenéutica bíblica en el campo católico, hubo que esperar a la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII el año 1943 y, sobre todo, a la sesión segunda del Concilio Vaticano II.

6. La Encíclica «Divino Afflante Spiritu» y la instrucción «Santa Mater Ecclesia»

La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII del 30 de septiembre de 1943 abrió realmente una era nueva para la investigación bíblica católica. La segunda parte de la Encíclica, sistemática, constituye una verdadera «carta constitucional» para la hermenéutica bíblica:

a. La primera tarea del intérprete de la Biblia es la de captar «el sentido llamado literal del texto» y —a partir de él—descubrir toda la doctrina teológica, en él contenida. Para lograrlo, debe conocer las lenguas originales de la Biblia (hebreo-arameo-griego) y recurrir a todos los recursos de la filología, de la arqueología y de la ciencia histórica (cfr EB 547-551).

b. El intérprete se empleará en «descubrir el sentido espiritual, siempre que resulte que Dios realmente ha querido ponerlo allí», pero teniendo también cuidado de «no presentar como sentido genuino de la Escritura otros valores figurativos de las cosas» (EB 552-554).

c. «La suprema norma para interpretar es revisar y establecer qué es lo que se propuso decir el escritor»; y a tal fin «el intérprete con toda diligencia no pase por alto las nuevas aportaciones que la investigación moderna ha aportado, tratando de distinguir cuál es la índole propia del autor sagrado, cuáles las condiciones de su vida, en qué tiempo ha vivido, qué fuentes escritas y orales ha manejado, de qué formas se ha valido. Así podrá conocer con más exactitud quién ha sido el hagiógrafo y qué es lo que quiso decir en su escrito» (EB 557).

d. En el ámbito de la crítica literaria, una atención particular va dirigida a los «géneros literarios»: «Qué es lo que han pretendido significar con sus palabras aquellos antiguos, no es algo que pueda determinarse con solo las leyes de la gramática o de la filología o sacándolo del contexto; el intérprete debe volver de alguna manera con su mente a aquellos remotos siglos del Oriente y con el apoyo de la historia, de la arqueología, de la etnología y de las demás ciencias, discernir claramente *qué géneros literarios* quisieron emplear los escritores de aquella remota edad... Cuáles sean éstos *no* puede el exégeta determinarlo *a priori*, sino solamente mediante un adecuado conocimiento de las antiguas literaturas del Oriente. A este propósito, la investigación de los últimos decenios ha arrojado una luz mucho más clara sobre las formas de decir que se emplearon en aquella edad antigua, ya en la composición poética, ya en la formulación de leyes o de las normas de vida, ya en la narración de los hechos históricos... De las formas de hablar que emplearon los antiguos, sobre todo los orientales, cuando se servían del lenguaje humano para expresar los pensamiento de la mente, ninguna queda excluida de los Libros Sagrados, con tal de que el género empleado no repugne realmente a la santidad de Dios, ni a la verdad de las cosas» (EB 558-559).

e. Los exégetas son invitados «a no dejarse avasallar por las muchas dificultades aún no superadas, ni resueltas» (EB 363) y «a no sólo rebatir las objeciones de los adversarios, sino a intentar una sólida explicación que concuerde fielmente con la doctrina de la Iglesia y especialmente con la enseñanza tradicional sobre la inerrancia de la Sagrada Escritura» (EB 564). Los exégetas son libres con aquella «*libertad verdadera de los hijos de Dios* que mantiene fielmente la doctrina de la Iglesia y al mismo tiempo acoge con ánimo agradecido como don de Dios y sabe sacar provecho de los resultados de las ciencias profanas. Esta libertad, secundada y sostenida por la buena voluntad de todos constituye la condición y la fuente de todo fruto verdadero y de todo sólido progreso de la ciencia católica» (EB 565).

Esta verdadera y justa libertad devuelta a los exégetas se confirmó ulteriormente en la *Carta* oficial, aprobada por Pio XII, del Secretario de la Comisión Bíblica P.J.M. Vosté *al Cardenal Suhard* Arzobispo de París el 17 de marzo de 1948. En ella a propósito de las tres respuestas dadas entre los años 1905-1909 por la misma Comisión sobre las «fuentes del Pentateuco» y sobre la «historicidad de los primeros 11 capítulos del Génesis», se afirma: «Tales respuestas no se oponen de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de dichos problemas de acuerdo con los resultados obtenidos en estos últimos cuarenta años» (EB 579; FC 85-86); así pues, en base a los mismos, se ofrecen también algunas aclaraciones específicas sobre los dos problemas propuestos (EB 580-581; FC 86-87).

En la misma línea va también una aclaración sobre el valor de las precedentes intervenciones de la Comisión Bíblica, formulada por su Secretario P.A. Miller y por su Sub-secretario P.A. Kleinhaus con ocasión de la nueva edición del *Enchiridion Biblicum* (1954). Ellos escriben [23] que los decretos de la Comisión Bíblica de comienzos de siglo deben ser considerados como puntualizaciones, históricamente fechadas, dentro del contexto de la crítica liberal y racionalista del momento. También a través de estas precisiones, la Comisión se había permitido la libertad necesaria para aportar explicaciones más adecuadas a los problemas planteados por la exégesis bíblica moderna.

El documento más importante a este respecto es indudablemente el *Sancta Mater Ecclesia*, es decir, la «Instrucción sobre la verdad histórica de los Evangelios» del 21 de abril de 1964, que será no sólo citada, sino asumida en el n. 19 de la *Dei Verbum* (véase cap. 18, B, 4). En esta Instrucción, la Comisión Bíblica:

—hace referencia a la *Divino Afflante Spiritu*, en la que «Pío XII enuncia una regla general de hermenéutica, válida para la interpretación de los libros del AT así como del NT» (FC 91);

—por primera vez en un documento oficial de la Iglesia, se habla del «método de la historia de las formas» y se afirma que «será lícito al exégeta examinar

[23] Cfr. P.A. MILLER (Secretario de la P.C.B.) en BM 31 (1955) 49-50; P.A. KLEINHAUS (Subsecretario de la P.C.B.) en *Ant* 30 (1955) 63-65. Los pasajes más salientes de los dos artículos, casi idénticos literalmente, están recogidos por J. LEVIE, o.c., p. 216 ss. Cfr. también E. VOGT, *De decretis Commissionis Biblicae distinguendis*, en Bib 36 (1955) 564-565.

los eventuales elementos positivos ofrecidos por el «método de la historia de las formas»y servirse de ellos debidamente para lograr una más profunda inteligencia de los Evangelios. Proceda sin embargo con cautela ya que con frecuencia dicho método va vinculado a principios filosóficos y teológicos inadmisibles, los cuales vician no pocas veces, o el método mismo o las conclusiones en materia literaria»(FC 91-91);

—«el exégeta para fundamentar la solidez de cuanto los Evangelios nos refieren, atienda diligentemente a los tres momentos a través de los cuales la enseñanza y la vida de Jesús nos ha llegado a nosotros: *Cristo Señor...; los Apóstoles...; los Evangelistas...*» (FC 92-94).

—«no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y los hechos del Señor en distinto orden y expresen los dichos no al pie de la letra, sino con cierta diversidad, aunque conservando su sentido» (FC 94).

Con la *Sancta Mater Ecclesia* (1964) nos hallamos en pleno desenvolvimiento del Concilio Vaticano II. Los tiempos han madurado para un ulterior desarrollo de los principios hermenéuticos establecidos ya por la *Divino Afflante Spiritu*. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio constituye la última avanzadilla de la hermenéutica bíblica católica contemporánea en la enseñanza oficial del Magisterio de la Iglesia (véase cap. 18).

Capítulo 17

EL PROBLEMA HERMENEUTICO EN LA EPOCA MODERNA [1]

El vocablo *hermeneia* había desaparecido desde antiguo en toda la terminología latinizada de la ciencia, cuando con el Renacimiento y la Reforma la teoría de la interpretación experimentó un desarrollo como disciplina autónoma. Al imponerse la moda de retorno a la originaria terminología griega, imperante en el pseudoclasicismo del seiscientos, junto a la expresión latina en uso (*ars interpretandi* o simplemente *exégesis*), se introdujo la palabra de origen griego *hermenéutica* [2]. «Pero la auténtica revolución radical de las perspectivas vino sobre

[1] *Bibliografía*

A. *Hermenéutica filosófica*

E. CASTELLI (editado por), *Atti dei Convegni indetti* dal Centro internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici dell'Università di Roma: il problema della demitizzazione (1961); Demitizzazione e immagine (1962); Ermeneutica e tradizione (1963); Demitizzazione e morale (1965); Mito e fede (1966); Il Mito della pena (1967); L'Ermeneutica della libertá religiosa (1968); L'analisi del linguaggio teologico: il nome di Dio (1969); L'infallibilitá (1970); Le Teologia della storia (1971); La Testimonianza (1972); La critica della demitizzazione; ambiguità e fede (1973); Prospettive sul sacro (1974); Temporalità e alienazione (1975); Ermeneutica della secolarizzazione (1976); E. CORETH, Grundfragen der Hermeneutik; G. EBELING, Hermeneutik, en RGG^3, III, 242-262; G. GADAMER, Il problema della coscienza storica; ID., Verità e metodo; R.E. PALMER, Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer; P. RICOEUR, Dell'interpretazione. Saggio su Freud; ID., Il conflitto delle interpretazioni. Saggio d'ermeneutica; ID., La metáfora viva, Ed. Europa, Madrid, 1980.

B. *Hermenéutica teológica* (Los autores citados aquí introducen también a la hermenéutica filosófica) AA.VV., Esegesi ed ermeneutica (Atti della XXI settimana biblica dell'A.B.I.; P. GRELOT, Que penser de l'interprétation existentiale, ETL 43 (1967) 420-443; ID., L'exégèse biblique au carrefour, NRT 98 (1976) 416-434. 481-511; A.H.J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik; L. MALDONADO, El menester de la predicación, Sígueme, Salamanca, 1972; parte primera, *El problema hermenéutico*, pp. 17-31; R. MARLE, Il problema teologico dell'ermeneutica; FR. MUSSNER, Histoire de l'herméneutique; A. RIZZI, Letture attuali della Bibbia (en las citas hago referencia a este volumen); ID., Bibbia e interpretazione. L'incidenza del problema ermeneutico negli studi biblici, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 273-321; J.M. ROBINSON - E. FUCHS, en AA.VV., The New Hermeneutic, Harper-Row, New York 1964); G. SAVOCA, Lettura esistenziale della Parola di Dio; G. SEGALLA - P. GRECH, Metodología per uno studio della teologia del Nuovo Testamento; P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik.

todo con *la Ilustración* y con su rechazo deliberado de la distinción que hasta entonces parecía obvia, entre hermenéutica sagrada y hermenéutica profana. El nuevo espíritu no quiere reconocer dentro de la realidad humana ninguna jerarquía anterior a su propia investigación y ningún a priori que de alguna manera limite sus interrogantes. Si un orden se desvela, no debe hacerlo independientemente del movimiento mismo de la investigación. Y es ese movimiento el que la palabra *hermenéutica* trata de traducir y que la reflexión sobre la hermenéutica se propone realizar» [3]. La cuestión hermenéutica de ser un problema de tipo técnico se eleva a la categoría de *problema filosófico*.

La trayectoria seguida por la hermenéutica moderna en cuanto problema filosófico va a llenar la *primera* parte de este capítulo; en la *segunda* parte veremos, a su vez, las repercusiones que el proceso de la hermenéutica de los filósofos ha tenido en el otro campo, siempre cercano, de los exégetas y teólogos. No es algo fortuito, que los esfuerzos llevados a cabo en favor de la hermenéutica por un filósofo-teólogo como Schleiermacher tendieran ante todo a la interpretación de la Escritura, [4] y que el mismo Heidegger reconocera «su familiaridad con el término 'hermenéutica' al tiempo que estudiaba teología» [5].

A) Trayectoria de la hermenéutica en la filosofía moderna

La verdad es que no es fácil la tarea de describir semejante trayectoria, de la que un filósofo de la hermenéutica como H.G. Gadamer ha podido escribir: «La hermenéutica es el arte de entender. No obstante, resulta particularmente difícil entender sobre los problemas de la hermenéutica...» [6].

He elegido el camino de *algunos* (entre muchos) *nombres* prestigiosos de la filosofía de la hermenéutica, aquellos a quienes —a mi parecer— se deben las contribuciones más decisivas a la reflexión hermenéutica en campo bíblico y teológico.

1. *De F.D.E. Schleiermacher a M. Heidegger y G. Gadamer*

F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), como hemos dicho, es considerado unánimemente como el padre de la hermenéutica moderna. Según su propia definición, «Interpretar es un arte, un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas más que a partir de una fórmula positiva; esta consiste em ima *reconstrucción histórica* (o comparativa) e *intuitiva* (o adivinatoria), *objetiva y subjetiva del discurso o texto estudiado*» [7].

[2] El primer libro que, en el título, acuñaba el nuevo vocablo fue del protestante J.C. DANNHAUER, Hermeneutica Sacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum, Strasburgo, 1654.

[3] R. MARLE, o.c., p. 24 ss.

[4] Véase la aplicación que hace Schleiermacher de sus principios hermenéuticos a la interpretación de la Biblia, en F.D.E. SCHLEIERMACHER, Lo studio della Teologia, párrafos 132-139.

[5] M. HEIDEGGER, In cammino verso il linguaggio, p. 89.

[6] G. GADAMER, *Replica*, en AA.VV., Ermeneutica e critica dell'ideologia, p. 284.

[7] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik, p. 87.

De ahí que lo más importante para realizar una auténtica interpretación es poseer una comprensión *adivinatoria*, es decir, capacidad de *sentir-con*, de *compenetrarse, sin-tonizar, entrar en la vida* de una persona a quien queremos comprender en sus escritos. En otras palabras, se trata de una especie de *intuición global*, no puramente intelectiva, sino cordial y afectiva.

Con todo, la comprensión adivinatoria debe ir acompañada de otro tipo de comprensión llamada *comparativa*, que trabaja con toda la variedad de noticias, datos positivos de carácter histórico, gramatical, etc. El resultado final y feliz de la tarea hermenéutica depende del empleo y de la combinación de los dos tipos de comprensión: el adivinatorio y el comparativo, los cuales se influyen recíprocamente de modo que resulta una especie de *círculo hermenéutico* (la expresión y hasta cierto modo el concepto de «círculo hermenéutico», que después se usará hasta la saciedad, está ya presente en Schleiermacher).

W. Dilthey (1833-1911) continúa y profundiza el horizonte abierto por Schleiermacher. Dilthey distingue entre *ciencias naturales y ciencias del espíritu*: las primeras siguen el método de la explicación (erklären: explicar), las segundas el de la *comprensión (verstehen: comprender)*. «Nosotros *explicamos* la naturaleza, pero *comprendemos* la vida espiritual», escribe Dilthey; [8] «interpretar las huellas de una presencia humana escondida en los escritos constituye el centro del arte de comprender». [9]

Así pues, Dilthey encuentra en la *comprensión* el método apropiado a las ciencias humanas e históricas (ciencias del espíritu) y por medio de la comprensión da un estatuto al conocimiento del espíritu. Lo que caracteriza la vida del espíritu es que lleva en sí misma una forma embrional del saber, y la vida misma se encarga de expresar esa su secreta conciencia consignándola espontáneamente a las manifestaciones del arte y de la cultura. A estas se dirige la *comprensión* y lo hace para pedirles la inteligencia de la vida. La hermenéutica es por lo tanto «la ciencia y el arte de captar las expresiones de la vida fijadas por escrito». [10]

M. Heidegger (1889-1976) radicaliza la intuición de Dilthey sobre la inmanencia del conocer en la vida. El hecho de que la vida del espíritu es comprensión, funda la posibilidad no sólo de las ciencias históricas sino también de las ciencias naturales. Con Heidegger la comprensión se instala en la misma base de la existencia humana como tal: *ser hombre significa comprender*.

Heidegger dedica los párrafos 31-34 de su *Sein und Zeit* [11] al problema de la hermenéutica, apoyada en el *comprender*, que según él constituye «el existencial fundamental»: «la comprensión es el ser existencial del poder-ser propio del *estar* (*Dasein*) mismo y está hecha de tal manera que este ser revela a sí mismo cómo están las cosas a propósito del ser que le es propio»[12]. A. Rizzi nos sintetiza así el pensamiento de Heidegger: «Ser hombre significa comprender. Donde al primer término (*ser hombre*) hay que quitarle su acepción sustantivística, y entenderlo como un autoproyectarse según las propias posiblidades; del otro término (*comprender*) se debe eliminar la acepción segunda de penetración concep-

[8] W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Band V, p. 144.
[9] Ibid., p. 319.
[10] Ibid.
[11] El ser y el tiempo, México, pp. 182-211.
[12] Ibid., p. 184.

tual de un objeto ya dado, para recuperar la forma originaria de inteligencia vivida de aquellas propias posibilidades. Inmanencia recíproca de ser, comprender y actuar: esta es la que constituye la temporalidad existencial del ser humano y la posibilidad de la historia y del conocimiento histórico» [13].

El planteamiento heideggeriano, además de aportar un incremento decisivo a la total radicación histórica y ontológica del acto hermeneútico, «entraña su mayor novedad en la atribución de un papel decisivo a la conexión entre interpretar y proyectar: y por tanto con las categorías de *futuro* y de *decisión*. Desde esta perspectiva interpretar no coincide simplemente con la recuperación de un significado expreso en el pasado, sino que viene a configurarse estructuralmente como anticipación existencial de un significado querido: la *actualización* hermenéutica del significado es por lo tanto a un mismo tiempo recuperación y anticipación». [14].

Se comprende así fácilmente la influencia que la analítica existencial heideggeriana y la hermenéutica a ella vinculada ha podido tener sobre la hermenéutica de R. Bultman (véase B, 1).

Sin embargo, la reflexión hermenéutica de Heidegger no se detiene aquí. En los escritos posteriores a *Sein un Zeit*, especialmente los del último período, y más aún en *Unterwegs zur Sprache* del año 1959 [15], la interpretación ya no se sitúa bajo el signo de la analítica existencial, sino bajo el signo de la *ontología del lenguaje*. Volviendo a la instancia originaria de refundar una ontología, Heidegger busca en el hombre el origen del ser y lo descubre en el lenguaje. El hombre-*Dasein* descubre, dice Heidegger, el gran milagro ontológico, ve que en torno a sí «no está la nada, sino que están los seres». ¿Cómo los descubre? No porque, mediante una reflexión racional, llegue hasta la sustancia metafísica subyacente a las cosas que ve; al contrario, es el ser el que sale al encuentro del hombre-*Dasein*, se entrega a él, se le revela, y así se realiza el *acontecimiento del ser*. La nada no es más que el velo del ser, el velo que oculta el ser y el hombre es el *Pastor del Ser*. El ser llama al hombre, lo interpela; el hombre lo oye, lo escucha, lo descifra. El *Dasein* es el único existente con capacidad de captar los seres de su entorno, es la antena que recibe los reclamos del ser. *El hombre* es *el Pastor del ser*, y *el lenguaje* es la *casa del ser*.

«En lo referente a la *hermenéutica*, la consecuencia decisiva de este cambio de perspectiva se da en la tesis de que la esencia de la lengua no es todavía comprendida cuando se la considera como un signo o como un significado, sino más bien en el momento en que se la considera como la presencia —aclaratoria y al mismo tiempo encubridora— del mismo *ser*. La lengua es el fenómeno del ser que al mismo tiempo oculta y revela su presencia: la interpretación es propiamente el modo en que dicha manifestación es acogida y custodiada a través del pensar... La primacía asignada a la lengua en la confrontación del sujeto interpretante (que debe ante todo considerarse interpretado por la lengua misma) y la nueva figura del comprender que de ella se deriva (la forma originaria del comprender es el pensar auténtico en el que el ser se manifiesta) representan los temas de fondo de la «Nueva hermenéutica» de alguna manera inspirada en el tardío Heidegger»: [16] (véase B. 2).

H.G. Gadamer, discípulo de Heidegger, en su *Wahrheit und Methode* del año 1960 [17] y en la línea de Heidegger, elabora una hermenéutica como ontolo-

[13] A. RIZZI, o.c., p. 13.
[14] P. A. SEQUERI, en DTI, vol. 2, pp. 62 ss.
[15] In cammino verso il linguaggio.
[16] P. A. SEQUERI, ibid., p. 63.
[17] Verità e metodo.

gía *del y desde el* lenguaje. Su influjo en la «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling será aún más definitiva.

El hombre, dice Gadamer, no es únicamente un proyectado *hacia* posibilidades futuras (como dice el primer Heidegger), sino que además ha nacido *de* un pasado. El no sólo *va hacia...*, sino que *viene de...* Este origen del ser-hombre reviste para Gadamer un significado hermenéutico particular, ya que en virtud de este origen la pre-comprensión se nutre de una *tradición* y de las *tradiciones*: «No llegamos a la realidad a través de un conocimiento de tipo *inmediato*, como pretende el empirismo. La comprobación de cualquier cosa presupone un sujeto y todo sujeto un contexto histórico. A partir de aquí Gadamer llega a una nueva valoración de los conceptos de *tradición* y de *autoridad*, no en cuanto implican sumisión o renuncia a la propia razón, sino en cuanto permiten una precomprensión, y, consiguientemente, la comprensión, sea por el pasado histórico (tradición), sea por la mayor capacidad de visión o de juicio (autoridad)». [18]

Escribe Gadamer —y éste es su principio hermenéutico—: «*La comprensión no se entiende tanto como acción de un sujeto, cuanto como el insertarse en lo vivo de un proceso de transmisión histórica*, en el que pasado y presente continuamente se sintetizan» [19]. Así el tiempo, que separa el pasado del presente, «no es ante todo un abismo que debemos salvar porque separa y aleja, sino que al contrario es en realidad el fundamento que hace posible el acceso, en el que el presente hunde sus raíces»: y la distancia temporal «no es algo que deba ser superado (...); en realidad por el contrario, se trata de reconocer en la distancia temporal una positiva y productiva posibilidad de comprensión. Esta distancia no es un abismo abierto ante nosotros, sino que está lleno por la continuidad de la transmisión y de la tradición, en cuya luz se nos muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica». [20].

La comprensión reviste necesariamente, para Gadamer, la forma del lenguaje, que es el agente mediador de la experiencia hermenéutica. Al lenguaje le toca unir los horizontes, realizar la síntesis perenne entre el horizonte del pasado (el del texto y de la tradición que lo conserva) y el horizonte del presente (el del intérprete con su precomprensión) [21]. Pero el lenguaje está ligado al *diálogo* y consecuentemente a la dialéctica entre *pregunta* y *respuesta* [22]. Con un texto podemos y debemos abrir un «diálogo»: él nos «habla», responde a nuestras preguntas y él mismo nos hace preguntas. El diálogo entre el texto y el intérprete, aún siendo interminable, problemático y renovable, puede decirse acabado cuando los interlocutores llegan a la verdad de las cosas y ésta los une en una nueva forma de comunión. Hablando en términos bíblicos, el encuentro con el texto puede y debe conducir a la *metanoia*, [23] es decir, a un cambio de la mentalidad, a un nuevo y mejor conocimiento de sí mismo y a una comunión de experiencia con aquel y con lo que está detrás del texto.

La hermenéutica filosófica del segundo Heidegger y de Gadamer servirá de base, en el campo bíblico-teológico, a la «Nueva Hermenéutica» (véase B.2).

[18] L. MALDONADO, o.c., p. 27.
[19] Verità e metodo.
[20] Ibid., p. 347.
[21] Cfr. ibid., p. 436.
[22] Cfr. ibid., pp. 427 ss.
[23] Cfr. ibid., p. 344.

2. *La hermenéutica crítico-liberadora de J. Habermas*

La reacción frente a esta hermenéutica, cuya exaltación desde Schleiermacher a Gadamer había llegado a hacer de ella una especie de filosofía fundamental, vino de la Escuela sociológica de Francfort (que se proclama heredera de un marxismo crítico-humanístico) sobre todo en su último representante J. Habermas. Ya en su *Zur Logik Sozialwissenschaften* de 1967,[24] Habermas reconoce mérito y valor a la filosofía hermenéutica, pero se opone a su pretensión de universalidad. «Solamente la crítica puede pretender una universalidad, en concreto la filosofía como *crítica de las ideologías*. La razón humana puede mucho más de cuanto cree la hermeneútica. No sólo puede andar hacia aquello que le es extraño (lejano) y comprenderlo, sino también rechazarlo. La reflexión puede aceptar, pero puede también criticar... tiene una fuerza transcendental en cuanto descubre los límites del todo, incluso de la tradición (véase Gadamer). Por otra parte la conexión con la tradición es solamente un factor de la compleja trama del significado y de la vida cultural, que, si se lo confronta con otros factores, por ejemplo con el poder y el trabajo, resulta muy secundario... La tradición cultural depende del trabajo y del poder; este hecho se le escapa a la hermenéutica, dado que ella se mueve únicamente en el ámbito de la lengua como vehículo de comunicación... Por otra parte, incluso la lengua, como tradición, depende de procesos sociales. Puede ser y de hecho es un medio de dominación y de poder social. Se encuentra instrumentalizada para atacar, camuflar, simular y legitimar relaciones de violencia organizada. Así pues, la lengua es ideología... Habermas se vale sobre todo del ejemplo del *sicoanálisis*. Así como éste descubre una deformación en la capacidad comunicativa del paciente, producida por una fuerza oculta, inconsciente, del mismo modo la crítica, la hermenéutica abierta a ella, deben reconocer las fuerzas ocultas en la transmisión de la tradición que deforman su lenguaje y le son extrañas». [25].

La hermeneútica de Habermas como «crítica de las ideologías»subyacentes también al lenguaje, así como la filosofía marxista de E. Bloch (véase el diálogo de J. Moltmann y de J.B. Metz con E. Bloch) tendrán una influencia decisiva en la hermenéutica política-histórica y sobre la teología política, tanto en el campo protestante como en el católico (véase B, 3).

Sin embargo, la sociología crítica de Habermas no constituye la única fuente contestataria frente a la filosofía hermenéutica y a su pretensión totalizante. Análoga reacción brota también de los recientes avances de la teoría «psicoanalítica» y de las nuevas perspectivas abiertas por la «lingüística estructural»; ya sea «en el sentido de desviar el problema de la interpretación por la línea de un incremento de los instrumentos de desmitificación del lenguaje y de la cultura (*psicoanálisis*), ya en el sentido de sustraer definitivamente el hecho lingüístico del campo hermenéutico de la *intencionalidad* y de la *historicidad*, transportándolo al horizonte *estructural* y *sincrónico* de las relaciones calculables entre los signos (*estructuralismo)*»: [26] véase 3 y 4.

[24] Logica delle scienze sociali.

[25] L. MALDONADO, o.c., pp. 30-32; cfr. también AA.VV., *Ermeneutica e critica all'ideologia*.

[26] P. A. SEQUERI, ibid., p. 66.

3. *La hermenéutica psicoanalítica* [27]

El psicoanálisis funciona con métodos e instrumentos propios (aunque diversos entre sí: ¿Freud o Jung? ¿Klein o Lacan? ...) para explorar los impulsos más profundos del siquismo humano, en cuyo ámbito cobra forma y se desarrolla toda experiencia humana. El psicoanálisis es por lo tanto una hermenéutica descubridora, que pretende descifrar las pulsiones efectivas inconscientes que determinan nuestro comportamiento.

Sabemos también que *la palabra* es el único medio terapeútico al que recurre el psicoanálisis. En el diálogo entre psicoanalista y paciente, toda la cura consiste en el arte interpretativo del médico, quien a través del discurso rememorativo del paciente, descubre los significados ocultos que la inhibición ha aprisionado en sus gestos corporales, en los ritos compulsivos en las relaciones humanas perturbadas, en las lagunas y distorsiones del hablar mismo del paciente. Ya Freud había elaborado este principio terapeútico en una ciencia de la interpretación, que él pensaba poder transferir a todo tipo de discurso, hablado o *escrito*.

La experiencia religiosa, de cualquier clase que sea, no sería una excepción: se enraiza en los impulsos más profundos del siquismo humano y les da forma. Para Freud, la moral no es más que una *ilusión moral*, reducible toda ella a la «introyección de las prohibiciones parentales»; la Religión es sólo *ilusión religiosa*, no es más que un residuo infantil y arcaico de la vida afectiva edípica. Este a-priori de la Religión entendida como «la sustitución ilusoria de un objeto que el hombre no es capaz de alcanzar, la confesión oblícua de una culpa original mantenida en estado represivo, y la reconciliación no lograda, realizada bajo forma de compromiso que repite, como los actos neuróticos, el crimen y su anulación»[28], le acompaña a Freud cuando se acerca a la Biblia, con cuya lectura estaba familiarizado por su tradición hebraica. La interpretación psicoanalítica de Freud y de sus discípulos ha tenido la pretensión de descifrar el lenguaje inconsciente de deseos, conflictos, crímenes, que el texto bíblico querría ocultar aun dejando huellas indelebles. Estas huellas pueden ser reconocidas en las lagunas y distorsiones que todavía aparecen en el texto, tal como suena [29]. Por ejemplo, Theodor Reik, discípulo de Freud, da la siguiente interpretación del mito del nacimiento de Eva en *Gn* 2, 21-24: «El mito del nacimiento de Eva parece ser una narracción *distorsionada* y *desplazada* del renacimiento de Adán (a través de la circuncisión como rito de iniciación y paso a la madurez) seguido de la unión de Adán con una mujer»[30]. Así Françoise Dolto, psicoanalista parisina, y Gérard Séverin, teólogo y psicólogo de la escuela freudiana de París, dan de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (*Lc* 7, 11-6) la siguiente interpretación: «Este huérfano desde la primera infancia, para quien la madre viuda se

[27] A. VERGOTE, Psychanalyse et interprétation biblique, en DBS, IX/48 (1973) y IX/49-50 a (1975), cols. 252-260; E. FROMM, Psicanalisi e religione; P. RICOEUR, Dell'interpretazione. Saggio su Freud, pp. 75 ss., 377 ss.; ID., Il conflitto delle interpretazioni, pp. 113-221.

[28] A. VERGOTE, ibid., col. 257.

[29] Cfr. S. FREUD, L'uomo Mosè e la religione monoteistica.

[30] TH. REIK, Psicanalisi della Bibbia, p. 119.

había convertido en compañera, reencuentra su virilidad de hijo, en toda su potencia. La libertad de adolescente llamado a la vida, canta en él promesas de amor» [31].

Como se ve, nos hallamos todavía en el *décryptage reductivo* de Freud, que pone los textos sagrados tras las rejas del complejo de Edipo. El problema está en saber si este inaceptable apriorismo reductivo puede disociarse del paradigma hermenéutico-psicoanalítico, de manera que pueda ser un puro y simple *instrumento* de análisis de los textos sagrados, en todo caso no disociable de otros instrumentos (véase B, 4).

4. *La hermenéutica del estructuralismo lingüístico*

El padre del estructuralismo lingüístico es el filósofo suizo F. de Saussure, [32] y el lema o palabra de orden del estructuralismo puede ser formulado de la siguiente manera: «El hombre no habla, sino que *es hablado*», se entiende por el inconsciente social.

Saussure insiste en sus dos célebres distinciones, que se hallan en estrechísima relación entre sí y que son de importancia capital para la hermenéutica estructuralista: la distinción entre *lenguaje* y *palabra*, entre lingüística *sincrónica* y *diacrónica*. La *palabra* es el acto de hablar, es la actividad del sujeto parlante, libre sí, pero dentro del ámbito necesario y reducido que es la *lengua*. La *lengua* (o *lenguaje*) no es función del sujeto parlante, no es una sucesión de palabras que corresponden a otros tantos objetos o ideas, sino una combinación de sonidos y signos equivalentes; es un sistema-estructura de valores y forma. «El valor de cada uno de los signos no depende de su relación con los objetos o ideas, sino de la relación que tiene con los demás signos que le preceden y le siguen y con todo el resto del campo lingüístico del que forma parte. De manera que la lingüística puede ser una ciencia autónoma si se limita a tratar de esta totalidad y de sus elementos, sin referirse a las intenciones de los parlantes y de los objetos designados. Su objeto será por lo tanto el lenguaje en sí mismo (*la lengua*) en cuanto compuesto de elementos formales, unidos en combinaciones variables según unas reglas bien precisas, que son válidas para la comunidad lingüística como un conjunto de convenciones que ella establece con el fin de hacer posible la comunicación verbal. El lenguaje constituye por lo tanto una *estructura*, sin relación alguna con las cosas e ideas». [33]

Consecuentemente, dado que la lengua es una sistema-estructura cerrada en sí misma y autorregulante, el método de análisis lingüístico adecuado a la lengua como tal es el método de la *sincronía* (*contemporaneidad*), que considera las relaciones intrínsecas y recíprocas de los elementos de un campo lingüístico tal como se encuentran en el texto y no en su desarrollo a través del tiempo (es el método clásico de la *diacronía*) que trata de descubrir la génesis y la evolución de los conceptos, por ejemplo a través de la historia de las formas, de las tradiciones y de las redacciones.

Por lo tanto, el primer planteamiento hermenéutico del moderno estructuralismo lingüístico implica la *suspensión* de la doble referencia —acostumbrada

[31] F. DOLTO - G. SEVERIN, Psicanalisi del Vangelo, p. 81; cfr. IDD., La libertà d'amare.

[32] Cfr. F. DE SAUSSURE, Corso di linguistica generale.

[33] B. MONDIN, I filosofi dell'occidente, vol. III, p. 288.

hasta ahora por los intérpretes—al mundo histórico y a la intencionalidad del sujeto; y esto siempre con el fin de poner en evidencia la originalidad del lenguaje como *dato*, la peculiaridad morfológica del documento escrito en su organización semántica. En una palabra, mientras la lingüística anterior examinaba la lengua bajo el aspecto *histórico-genético* (o *diacrónico*), la lingüística estructural estudia su aspecto *formal-horizontal* (o *sincrónico*).

El análisis lingüístico estructural ha tenido una gran difusión en los últimos años especialmente en Francia, [34] y el mismo Ricoeur lo reconoce legítimo para la exégesis bíblica, con tal de que no sea absolutizado y entendido como alternativa a la lectura «diacrónica» de los textos. A través de la explicación estructural del texto (no ciertamente fácil, ni improvisable), la comprensión del sentido y apropiación del significado están mayormente garantizados frente a la fácil arbitrariedad inherente a toda reconstrucción sicologista de la intención «mental» del autor y a la excesiva implicación en el texto la persona intérprete, tal como la practica la exégesis existencial. Para una valoración del análisis estructural aplicado a la exégesis bíblica, véase B, 5.

5. *La hermenéutica neopositivista*

Para el empirismo lógico del «Círculo de Viena» (el *Wiener Kreis*), especialmente para L. Wittgenstein, [35] afirmaciones significativas son solamente aquellas que pueden ser *empíricamente verificadas*. Por lo tanto, las afirmaciones de las *ciencias* naturales son las únicas significativas, ya que son las únicas empíricamente verificables. En cambio, todas las afirmaciones o proposiciones éticas y metafísicas (es decir, religiosas) no tienen significado, porque su verdad o no verdad no puede ser verificada empíricamente. La consecuencia lógica de esta filosofía del lenguaje es el rechazo radical del teismo. El «Dios-jardinero» del explorador creyente, en la «parábola del jardinero» de J. Wisdom, elaborada por A. Flew y citada también por Van Buren, es el «ningún jardinero» del explorador escéptico: «¿Qué diferencia existe entre un jardinero invisible, intangible, que eternamente se nos escapa, y ningún jardinero?» [36]La conclusión es que el Dios-jardinero se ha desvanecido definitivamente y que los hombres del siglo XX ya no pueden creer. Quieras o no, los hombres son ateos y tienen que serlo.

Con todo, el mismo Wittgenstein reconoce, contra la universalidad de la verificación empírica, la *multiplicidad de lenguajes*, dotado cada uno de una lógica propia. Uno de ellos es *el lenguaje religioso*, ante el cual surge la pregunta: ¿Cuál es la estructura lógica y cuál el sentido de las proposiciones religiosas? El estudio sobre el lenguaje religioso y su significado se va profundizando mientras el centro del análisis lingüístico se desplaza de Viena a Oxford. [37] El análisis lingüístico viene a cruzarse con el empeño hermenéutico bíblico: en 1957 se publi-

[34] Cfr. AA.VV. (R. Barthes - A.J. Greimas - Cl. Bremond - U. Eco - J. Gritti - V. Morenne - Ch. Metz - Tz. Todorof - G. Genette), L'analisi del racconto.

[35] Cfr. D. ANTISERI, Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso, pp. 33-46.

[36] Cfr. J. BOWDEN - J. RICHMOND, Letture di teologia contemporanea (tr. it. de E. Paschetto), LEF, Firenze, 1972, pp. 179-181.

[37] Cfr. D. ANTISERI, ibid., pp. 47-64; S. WEILAND, La Nuova teologia, pp. 136-141.

can en Londres el volumen *Faith and Logic* (*Fe y Lógica*) como respuesta de algunos filósofos y teólogos de Oxford (todos ellos cristianos) al reto lanzado por la nueva filosofía [38], y el volumen de J.T. Ramsey, *Religious language. An empirical placing of theological phrases* [39]. Se mantiene una *terminología teísta*, pero se pone en marcha el proceso a una teología-sin-Dios, que conducirá a la teología de la muerte-de-Dios (véase B, 6).

B) El movimiento hermenéutico en la teología protestante

Tras haber descrito la trayectoria de la hermenéutica filosófica moderna, pretendemos ahora —si bien sintéticamente—ver sus repercusiones en la hermenéutica bíblico-teológica dentro del campo protestante. Aquí también se impone una selección. Me limitaré a los teólogos más representativos en la *tematización* del problema hermenéutico.

1. *R. Bultmann (1884-1976) y la hermenéutica existencial*

«Reflexión sobre el hombre e inteligencia de los textos a partir del ser humano: son los dos pilares sobre los que se asienta el discurso bultmanniano de la hermenéutica», escribe A. Rizzi [40]. Pero la reflexión bultmanniana sobre el hombre es la del existencialismo. Bultmann acometió una empresa semejante a la que emprendió el tomismo con el aristotelismo: la de incorporar las categorías forjadas por el existencialismo para vertebrar, articular y explicar la teología contemporánea. [41]

a. Historicidad y hermenéutica

La analítica existencial, que encuentra su definitiva tematización con *Sein und Zeit* del primer Heidegger, sirve de soporte a la antropología bultmanniana. En una conferencia del año 1927, año en que aparecía *Sein und Zeit*, Bultmann escribía: «Nosotros tratamos de entender más aquilatadamente la existencia del hombre definiéndola como *histórica*. Y por *historicidad* del ser humano queremos decir que dicho ser es un *poder ser*. Esto significa que el ser humano se sustrae a la disponibilidad del hombre mismo que continuamente está en juego en las situaciones concretas de la vida, procede por decisiones, en las cuales el hombre no elige nunca *algo para sí*, sino que elige a *sí mismo como su misma posibilidad*». [42]

De ahí que es este hombre (entendido como un ser histórico, como un poder ser que se realiza a través de sus libres y fácticas decisiones) el que se expresa

[38] Cfr. AA.VV., Faith and Logic.

[39] SCM, London 157 (tr. it., Linguaggio religioso. Situazione empirica di frasi teologiche).

[40] O.c., p. 15.

[41] Este es el elogio que el mismo Heidegger ha hecho de Bultmann: cfr. L. MALDONADO, o.c., pp. 52 ss.

[42] R. BULTMANN, Creer y comprender, Ed. Studium, Madrid, 1974, pp. 130 s.

y se narra en los textos y en las fuentes históricas. Los libros no son recopilaciones de simples hechos, sino que encierran un significado: en ellos está consignada la comprensión de la existencia que su escritor ha logrado y cultivado fácticamente.

¿Cómo hay que leer los documentos del pasado? ¿Cómo simple *objeto*, semejante a una referencia científica que constata los hechos y las leyes de la naturaleza? No. Si la historia es la esfera donde se desarrolla la potencialidad del hombre, en la que el mundo humano ha cobrado forma, cualquier texto del pasado, es un documento de cómo el hombre, en el pasado, comprendía su existencia; y ésta es la pregunta específica que debería plantearse a todo texto. Si a un texto no le cuestiono nada, el texto permenece mudo; un texto me habla según el tipo de interés o de pregunta que me empuja a abordarlo.

Entonces el intérprete que se acerca a un texto histórico, si sigue siendo «hombre» mientras hace de intérprete (es decir, si se siente movido por el problema de *su* existencia), se halla animado por una complicidad, declarada o secreta, con el mundo humano que en el texto ha cobrado forma. En términos bultmannianos, el intérprete acude al texto con un *interés previo*, con una *pre-comprensión* (Vorverständnis), que puede definirse «como el angulo de apertura del lector sobre el texto y el ángulo de incidencia del texto sobre el lector»[43]. Mediante esta pre-comprensión que se sitúa en mi misma existencia, pediré a un texto histórico (trátese de narración, de discusión, de exhortación o de otro género) una respuesta a los problemas de la vida o de la muerte que me afectan, los mismos que han preocupado al autor del texto. La comprensión del texto para un intérprete se resuelve en una autocomprensión más profunda de las posibilidades existenciales del hombre. Y para ser una *comprensión propiamente dicha (Eigentliches Verständnis)* no puede reducirse a una pura teoría sino que debe conducir a una decisión existencial.

b. Creer y comprender

R. Bultmann, a diferencia de Heidegger, es *creyente* y resuelve en el ámbito de la *fe* la autenticidad del hombre y de su existencia. Para Heidegger, lo mismo que para todo el existencialismo «ateo», la autenticidad del hombre se expresa y se realiza en la lúcida conciencia que el hombre tiene de decidir libremente —y para siempre— la propia existencia, y que lo convierte ineludiblemente en presa de una angustia radical, la que Kierkegaard llamaba «enfermedad mental», o bien la desesperación de no poder esperar ni siquiera en la muerte la liberación de la angustia. Para Bultmann, creyente luterano, este hombre es todavía *inauténtico*, ya que sólo busca en sí mismo la salida de su propia situación de fracaso. La autenticidad y la salvación del hombre, provienen únicamente desde fuera de sí mismo, de la Palabra de Dios, que es la *única* que lo abre a la salvación futura. Dios es el Otro ante cuya presencia, hecha posible por su Palabra, el hombre *decide* de su propia existencia como totalidad. Fuera de esta perspectiva sólo queda la existencia inauténtica del hombre pecador, del hombre que pretende alcanzar el futuro con sus propias manos y proclamarse señor de su vida.

La Palabra de Dios para Bultmann es el Nuevo Testamento, porque en él se ha objetivado la inteligencia auténtica de la existencia humana: *Auténtica* porque

[43] A. RIZZI, o.c., p. 17.

Dios la reveló en el suceso de Jesús de Nazaret, porque Dios la resolvió en el acto salvífico (muerte y resurrección) que El llevó a cabo en Jesucristo. Cristo crucificado y resucitado constituye la respuesta dada por Dios a la pregunta vital de la existencia humana como esperanza de salvación: «Dios pronuncia su juicio condenatorio sobre la suficiencia del hombre (crucifixión) y anuncia su propia voluntad de perdón y de gracia como renacimiento a la vida auténtica para aquel que acepta morir a sí mismo (resurrección)». [44]

El acto que recibe esta Palabra de Dios para abrirse a un futuro de salvación y que se entrega es la *fe*, que viene a ser así la única posibilidad de una existencia auténtica del hombre.

Así pues, en lo tocante a los textos del Nuevo Testamento, «creer» se conjuga con «comprender», y viceversa. *Creer y comprender*, además de dar el título a su «recopilación de estudios» citada, es también la palabra de orden de la hermenéutica y de la teología de Bultmann. ¿Cómo *puede* el hombre *creer y comprender* aventurándose en la interpretación del NT? El posee posibilidad efectiva de ello, dado que su misma *existencia, es necesidad constitutiva de salvación*, lo dispone para el encuentro con la Palabra de Dios y le permite reconocer en ella el acontecimiento salvador. Bultmann hace suya una y otra vez la famosa expresión de S. Agustín: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te, Deus*; y no duda en afirmar: «La vida del hombre, sépalo él o no, se encuentra agitada por el problema de Dios» [45]. De esta forma el intérprete del Nuevo Testamento lleva consigo una precomprensión en cuanto *hombre*, que es el problema de su propia existencia y una pre-comprensión (o una precomprensión más radical) como potencial *creyente*, que es su «cor inquietum», cargado de la inquietud por Dios. [46]

c. La desmitificación

Pero la interpretación existencial del NT (el creer-comprender la Palabra de Dios) pasa por Bultmann a través de un último proceso según él ineludible: la *desmitización* [47]. El kerigma neotestamentario —dice Bultmann— no es creíble para el hombre de nuestro tiempo, porque se nos presenta bajo una *forma mitológica*. El mundo del NT, lo mismo que el del AT, es un mundo habitado por ángeles y demonios, gobernado por potencias cósmicas y recorrido por fuerzas misteriosas, con un Dios dominador de todo este gran complejo cósmico. El mito se espesa en torno a la figura de Jesús, presentado en el NT como Hijo de Dios pre-existente que se hace hombre por un nacimiento virginal y, pasando a través de milagros y de una ciencia sobrehumana, alcanza una resurrección gloriosa, tres días después de la muerte en cruz. Este lenguaje mítico, que proviene de diversas fuentes (ideas cosmogónicas semíticas y gnósticas, categorías de la apocalíptica judaica o del helenismo), no sólo no dice nada al hombre de hoy, sino

[44] Ibid., p. 21.

[45] R. BULTMANN, Nuovo Testamento e mitologia, p. 203.

[46] Bultmann recupera aquí una dimensión fundamental de la antropología bíblica: cfr. V. MANNUCCI, Ecco l'uomo. Appunti per una antropologia biblica, pp. 39 ss.

[47] Cfr. R. RANDELLINI, voz *Demitizzazione*, en ER, vol. 2, cols. 6233-635; ID., L'ermeneutica esistenziale di Bultmann, en AA.VV., Esegesi ed Ermeneutica, pp. 35-70.

que constituye un obstáculo para la comprensión de la Palabra de Dios en el NT, se convierte en fuente de distorsión del significado, en vez de ser instrumento de expresión. [48]

Para devolver al NT toda su carga de interpelación para el hombre moderno, su lenguaje mitológico debe ser interpretado existencialmente, ya que el *mito* no es otra cosa que el mensaje sobre una realidad transcendente expresado en términos de objetividad inmanente a este mundo. Se debe traducir el mito en categorías existenciales, es decir, estudiar la comprensión de la existencia humana que se expresa en el mito y hacer que el mensaje del mito, oportunamente descifrado, pueda conducir al hombre a la decisión existencial del *Heilsgeschehen, del acontecimiento de la salvación*. Un ejemplo: la afirmación de *Jn* 1, 14: «El Logos (de Dios) se hizo carne» usa el lenguaje mítico de los dioses que aparecían en forma humana. Para Bultmann, la Encarnación del Logos-Hijo de Dios en Jesucristo es un mito, que hay que desmitizar y traducir. Esto significa: la Revelación (*el Logos*) es un acontecimiento de origen ultramundano (porque *viene de Dios*), pero, al mismo tiempo, es algo que se actúa dentro de la esfera humana (porque *se hizo carne*). La afirmación mítica de Juan es llamada y escándalo para el hombre: contradice la pretensión del hombre de encontrar en sí mismo su definitiva autocomprensión y consiguiente salvación, pero contradice también la humana tentación de buscar la revelación y salvación en ideales abstractos. La Revelación de Dios se esconde y se revela en la pura humanidad de Jesús de Nazaret: el Revelador no es más que un hombre, este hombre. [49]

2. *La «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling*

Si Bultmann se refiere al *Sein und Zeit* del primer Heidegger, sus discípulos E. Fuchs y G. Ebeling se inspiran, por una parte, en el «segundo» Heidegger de *Unterwegs zur Sprache* (acentuando en la interpretación el aspecto del *lenguaje*) y por otra en H.G. Gadamer (donde recuperan el valor de la tradición): véase A, 1.

La preocupación teológica que mueve a estos teólogos, fundadores de la «Nueva Hermenéutica», es el problema de comunicabilidad de la revelación cristiana al hombre contemporáneo. Si el mensaje cristiano sigue siendo válido en nuestros días ¿en qué lenguaje debe ser expresado? No es casualidad que Ebeling hable de «una conmovedora historia del martirio secreto sufrido en la enseñanza de la religión y en la misión pastoral, cuya causa es la indolencia de los cristianos...»: «Si desde un punto de vista puramente objetivo la predicación del cristianismo constituye hoy una tarea extraordinariamente difícil, se debe al hecho de que esta predicación en el mundo moderno se presenta como una lengua extraña... La cristiandad se ha acostumbrado a vivir en dos campos, el de la Iglesia y el mundano, y a mantener una junto a otra dos lenguas, la lengua cristiana —con la honorable pátina de veinte siglos— y la lengua de la realidad actual...

[48] Es todo lo que Bultmann reprochaba a K. Barth y a la interpretación existencial que Barth daba a la carta a los Romanos de Pablo (K. BARTH, L'Epistola ai Romani): cfr. R. MARLE, o.c., pp. 36-41; J.M. ROBINSON, La Nuova Ermeneutica, pp. 34-35.41-47.

[49] Cfr. R. BULTMANN, Das Evangeliums des Johannes, pp. 38-43.

No se trata (en la lengua de la predicación) de la comprensibilidad de cada una de las palabras, sino del puro y simple comprender; no de un nuevo medio de expresión, sino del nacimiento de una nueva lengua». [50]

Al igual que su maestro Bultmann, tanto Ebeling como Fuchs [51] conciben al hombre como un poder-ser, que se halla continuamente frente a la elección abierta por el futuro y que llega a ser auténtico si toma de hecho la decisión que su autocomprensión le ofrece. Mas incluso para ellos, cristianos creyentes, el hombre verifica su autenticidad únicamente en su relación con Dios y con la Palabra de Dios, o bien mediante la autocomprensión que procede de esta Palabra y abriéndose a un futuro de salvación mediante una decisión que brota de la fe. Sólo entonces sucede un *Heilsgeschehen (acontecimiento salvífico:* Bultmann), un *Wortgeschehen (acontecimiento de la Palabra*: Ebeling), un *Sprachereignis (suceso del lenguaje*: Fuchs). Para Fuchs y Ebeling el acontecimiento salvífico necesita de la palabra (del lenguaje) para suceder. Aclaremos estos conceptos.

a. G. Ebeling

Tampoco para Ebeling la *palabra humana* es pura y simple transmisión de un contenido estático de ideas. La palabra está referida y remite a una realidad viviente que ella hace suceder, y comunica dicha realidad a quien la escucha, haciéndole partícipe de ella. De esta forma la palabra personal indica un sentido, orienta a un fin, abre las posibilidades existenciales del futuro: si uno elige la auténtica, entonces se actúa una vez más el *Wortgeschehen*, el suceso de la palabra.

También la Palabra de Dios en la Biblia posee no tanto la función de «informar», cuanto la de cambiar la existencia; más aún, es la única palabra *verax* (y no *mendax*), capaz de iluminar toda la realidad del hombre, dado que ella corresponde a la vocación del hombre y la conduce a su cumplimiento. La *fe*, en cuanto respuesta a la Palabra de Dios, es acogida fáctica de esta Luz que ilumina mi existencia y con ella toda la realidad. El *mundo* es el lugar de la existencia creyente, es el campo donde cae y germina la semilla de la fe.

Por lo tanto, el problema hermenéutico surge de la necesidad de restituir a la Palabra de Dios, fijada en la condición de documento, su condición propia de Palabra viva, actual. Ebeling describe así la hermenéutica: «Mientras que antes éramos nosotros los que interpretábamos el texto, ahora es el texto el que nos interpreta a nosotros; al texto que necesita ser interpretado ha sustituido aquello que el texto se propone interpretar, iluminar y conseguir. El texto en realidad tiene su razón de ser no en sí mismo, sino en el acontecimiento de la palabra. En él está su origen y también su futuro. El acontecimiento de la palabra es en realidad el acontecimiento de la interpretación que se cumple mediante la palabra. En resumen, la palabra, que ha «ocurrido» en un tiempo y que «sucediendo

[50] G. EBELING, La chiamata all'esistenza nella fede, p. 19 ss; cfr. también D. BONHOEFFER, Resistencia y sumisión, Libros del Nopal, Ed. Ariel, 1951, p. 237.

[51] Cfr. J.M. ROBINSON, o.c.; P. GRECH, La Nuova Ermeneutica: Fuchs ed Ebeling, en *Esegesi ed Ermeneutica*, pp. 71-90; G. SAVOCA, Lettura esistenziale della Parola di Dio, pp. 11-37.

ha dado vida al texto, debe, con la ayuda del texto, hacerse nuevamente palabra y así actuarse como palabra interpretadora». [52] Ebeling, por lo tanto, no hace más que aplicar a los textos sagrados la hermenéutica del «segundo» Heidegger.

De ahí que la interpretación no sea completa hasta que el texto no sea *proclamado*. Ebeling define la hermenéutica: «preocupación por la predicación», ya que sólo en la predicación se lleva a cumplimiento el «servicio de la Palabra», que consiste en devolverle su eficacia, su presencia vivificante para la existencia del hombre y del mundo.

Finalmente, a la manera de Gadamer, Ebeling recupera el valor de la *Tradición* que, según él, puede definirse como la hermenéutica de la Palabra de Dios en la historia de la Iglesia. La tradición, para Ebeling, no es la «tradición católica»(tradición dogmática, fundada sobre la sucesión apostólica), sino únicamente la tradición de fe (de los creyentes) y la tradición hermenéutica. La fe de nuestros días no deja de nutrirse del testimonio de fe de muchos creyentes que han precedido al creyente actual, comenzando por el primer y más perfecto testimonio de la fe que es Jesucristo: y la interpretación actual se inserta en la tradición hermenéutica, en aquella búsqueda siempre abierta y jamás cumplida del significado auténtico de la Palabra salvadora.

b. E. Fuchs

De E. Fuchs me interesa subrayar un punto particular. El dice una y otra vez que el auténtico lenguaje es el *lenguaje del amor* y que por lo tanto el amor debe convertirse en el principio hermenéutico por excelencia [53].

Ya el lenguaje humano crea una afinidad, una proximidad, una comunión: aquel que me ama, hablándome, me invita a tomar asiento a su lado. Con mayor razón aún el lenguaje de Dios es un lenguaje de amor, porque Dios es el que ama, «Dios es amor». De manera que uno de los presupuestos para comprender el lenguaje de Dios en la Escritura es el *acuerdo*: solamente aquel que percibe el texto de la Escritura como el lenguaje de Alguien que le ama, llega a la comprensión de dicho texto, y, a través de ella, a la auténtica interpretación del texto y de sí mismo. La hermenéutica para Fuchs, constituye siempre un *proceso vivo*: nosotros comprendemos a Dios y los textos de la Escritura, no primariamente a través de la razón, sino a través del *diálogo* que Dios entabla con nosotros en nuestra vida.

3. *La hermenéutica histórico-política*

La hermenéutica de Bultmann, Fuchs y Ebeling está presidida por una única matriz teológica: «la que descubre el acontecimiento de la salvación en el encuentro entre la Palabra de Dios y la existencia del individuo en una inmediatez que trasciende las determinaciones de orden histórico tanto individual como social»[54].

[52] Cit. en J.M. ROBINSON, o.c., p. 87 s.; cfr. también G. EBELING, Parola e fede, pp. 153-181.

[53] Cfr. E. FUCHS, Ermeneutica: ID., Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico, en *La Nuova Ermeneutica*, pp. 99-140.

[54] A. RIZZI, o.c., p. 27.

Es verdad que Ebeling ve en el *mundo* el espacio y el lugar de la fe; mas este mundo de la fe no adquiere en Ebeling ningún espesor histórico. La fe no cambia la historia, no transforma el contenido del futuro, sino que cambia y transforma solamente mi actitud ante el futuro, frente a la historia. Por lo demás, Bultmann, Ebeling y Fuchs son y continúan siendo teólogos *luteranos*: para ellos la historia es *ley*, opuesta a la *fe*, ya que la historia es el esfuerzo del hombre por autorrealizarse, es el lugar de su propia autoafirmación.

El cambio de la hermenéutica filosófica, llevado a cabo por la Escuela de Francfort y especialmente por Habermas (véase A, 2), provoca un cambio paralelo en la hermenéutica teológica. Con Pannenberg y Moltmann, la hermenéutica teológica se apresta a superar la reducción «lingüística» y «existencial» de la historicidad de la Revelación.

a. La hermenéutica histórica de W. Pannenberg

En 1961 un grupo de jóvenes teólogos y biblistas publicó una especie de manifiesto: *Offenbarung als Geschichte, Revelación como historia*; [55] W. Pannenberg abre la serie de contribuciones, como teólogo sistemático.

Herederos y deudores de G. Von Rad, y en contra de Bultmann, afirman la importancia del hecho histórico no sólo en el AT sino también en el NT. La historia es el lugar privilegiado de la Revelación de Dios, el cual se manifiesta a través de los acontecimientos históricos. Con todo, la revelación no se manifiesta en cada uno de estos acontecimientos, separadamente considerados, sino en su conjunto (*la totalidad* y *globalidad* de los acontecimientos históricos constituye la revelación). Esta revelación universal de Dios se anticipa en Jesús de Nazaret, dado que con él se avecina el final de todo acontecimiento histórico. En la resurrección de Jesús, Dios realiza la autorrevelación universal y última, respondiendo así a la esperanza de la humanidad: en Cristo resucitado, de hecho, todos los hombres pueden ver anticipada la condición final de la historia y, en ella, el desvelamiento de la divinidad. Consecuentemente, lo histórico, situado él mismo dentro de la gran historia y en el camino hacia la plenitud de la historia, puede y debe anticipar metodológicamente el futuro según proyectos o modelos utópicos, que se pueden convertir en criterio de lectura para fenómenos históricos de gran alcance; y el modelo por excelencia para hacerlo es la resurrección de Jesús, como anticipación *real* (no sólo hipotética) del *fin* (no de un acontecimiento parcial).

A partir de las premisas de este planteamiento, Pannenberg ha tratado de sacar algunas conclusiones para la hermenéutica bíblico-teológica:

—Dado que la historia es el lugar privilegiado de la revelación, lo es también para la hermenéutica y la teología: la hermenéutica es fundamentalmente *hermenéutica histórica*;

—interpretar la historia significa reconstruir la línea de los hechos, ya que los hechos hablan, ya que en ellos y por ellos se transparenta el significado objetivo para la existencia actual, abierta al futuro y a su realización definitiva;

—el punto de vista ideal para la «fusión de horizontes» gadameriana (traer

[55] W. PANNEBERG - R. RENDTORF - T. RENDTORFF - U. WILCKENS, Rivelazione come storia.

el pasado al presente con vistas al futuro) sería el de la Historia Universal, pero tropieza con la innegable finitud de todo conocer humano.

—Pannenberg eludirá el obstáculo por medio de la categoría de la anticipación, tal como aparece en el carácter escatólogico (definitivo) del acontecimiento de Jesús, que, por una parte, nos permite entrever este fin último, y, por otra, no elimina la dinámica histórica precisamente por su carácter puramente anticipador (inicial, oscuro, germinal);

—consecuentemente, los sucesos presentes —lo mismo que los del pasado— pueden y deben ser considerados en su relación con este acontecimiento singular (la resurrección de Jesús), si es que queremos comprenderlos dentro de su perspectiva histórica; [56]

—el Kerigma del NT, es decir, la noticia de cuanto sucedió a Jesús de Nazaret, que es al mismo tiempo *anuncio* y *promesa*, no tiene un carácter neutral para la historia del presente y del futuro, sino un carácter *provocatorio*: la resurrección nos indica que todo camina hacia una plenitud de transfiguración, de transformación. Del acontecimiento de Jesús nace una dinámica de mutación del presente; la ética cristiana no es una ética de orden sino de cambio; la hermenéutica bíblica adquiere una dimensión *política*.

b. La hermenéutica política de J. Moltmann

J. Moltmann, cuando escribe su *Theologie der Hoffnung* [57], propone también una *hermenéutica política* de la esperanza. Su posición hermenéutica se acerca mucho a la de Pannenberg, como él mismo reconoce [58]; a lo más, su confrontación con Pannenberg ha obligado a Moltmann a profundizar y precisar mejor su concepción del futuro, que él quiere *auténtico* y auténticamente construido por la esperanza bíblico-cristiana.

Las categorías filosóficas que han inspirado la teología y la hermenéutica del Moltmann son las del filósofo marxista E. Bloch, en su obra fundamental: *Das Prinzip Hoffnung* [59]. También para Bloch el hombre está alienado, pero no por motivos económicos como pensaba Marx. El hombre está ontológicamente alienado porque, al igual que el universo del que forma parte, está esencialmente incompleto y tiende hacia su cumplimiento futuro. El hombre es por esencia la criatura que se proyecta en el posible que tiene delante. *El Rojo encendido (Das warme Rot) del futuro*, en el que Bloch ve la razón fundamental de la existencia humana, impulsa al hombre al esfuerzo permanente de trascender las situaciones presentes y los resultados alcanzados, hacia contenidos de esperanza que prometen una patria de identidad para todo lo que aquí se sufre, anhela y busca. Se subraya también que en la filosofía de Bloch han tenido un peso relevante

[56] Esta fue precisamente la óptica desde la que Giorgio La Pira leía bíblicamente la historia presente: cfr. V. MANNUCCI, Ermeneutica biblica di G. La Pira, un ensayo próximo a ser publicado en un volumen dedicado a G. La Pira, en la editorial LEF, Florencia.

[57] J. MOLTMANN, Teología de la esperanza, Sígueme, Salamanca, 1972².

[58] Cfr. J. MOLTMANN, Risposta alla critica della «Teologia della speranza», en Dibattito sulla «Teologia della speranza» di J. Moltmann, p. 294, nota 19.

[59] E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, 3 vols. (tr. esp. vol. I: El principio esperanza, Ed. Aguilar, Barcelona, 1977).

las mismas fuentes hebreo-cristianas (Bloch es de origen hebreo), especialmente el éxodo, los profetas y los Evangelios, que él lee en clave marxista, descubriendo en ellos elementos explosivos de liberación que protestan contra el presente, en nombre de ese reino del futuro por construir ya aquí, en nuestra historia [60]. La filosofía de Bloch se convierte para Moltmann en el instrumento hermenéutico apto para ofrecer una interpretación cristiana de la Revelación bíblica en clave de «esperanza», conforme a las exigencias del hombre contemporáneo, abierto hacia una visión confiada del futuro de la historia, cuya construcción ha sido puesta en sus manos.

Sobre esta visión de la historia como itinerario de esperanza, Moltmann fundamenta su discurso hermenéutico [61]. El *positivismo histórico*, aun en la exégesis bíblica, buscaba los hechos históricos puros, objetivados y liberados de toda experiencia «subjetiva» que los hizo y los puede hacer todavía significativos. La *interpretación existencial*, al menos la de sello bultmanniano, se desinteresa de la historia y de los hechos históricos para centrar toda su atención en el hombre como sujeto y único centro de interés de la historia, con el fin de descubrir en ella qué tipo de «comprensión de la existencia humana» nos dan los documentos del pasado, y, en el caso de los textos bíblicos, con el fin de escuchar y proclamar la ejemplar comprensión de la existencia humana, ofrecida por la Revelación. Al positivismo histórico y a la interpretación existencial, Moltmann opone el concepto de *historia* como *recuerdo (anámnesis)* y como *promesa (epangelia)*. La pura historia, como ciencia, separa los hechos de la existencia y del mundo de la experiencia de los hombres que los recuerdan, los considera objetivamente, como «difuntos del pasado». En cambio, realmente *recordado* (es el concepto del *ziqqaron-anamnesis* de la Biblia) es aquello que por sí mismo y para el hombre es todavía válido, por no estar aún terminado, sino que se halla en proceso, haciéndose. Recordado en este sentido es el pasado que indica, más allá de sí mismo, un futuro todavía no alcanzado en el presente: un pasado que es promesa, esperanza.

La historia, en cuanto «historia de la salvación», es precisamente una historia de este tipo: no se trata de hechos anquilosados en el pasado, sino de un abierto «fieri» que está en marcha y nos impulsa a la decisión. Esto es válido en primer lugar para el AT, enteramente cargado de «promesa» y vuelto hacia el futuro, pero también es aplicable al NT, cuya historia es vivida y recordada claramente bajo la forma de «promesa» de lo que todavía no es real, que todavía falta y hacia lo que nos conduce la promesa. El *evangelion* del suceso de Jesús, de su muerte y de su resurrección, va indisolublemente vinculado a la *epangelia*: una *promesa* para todos nosotros y para toda la historia. Precisamente con motivo de este horizonte de promesa y de espera se narra esta historia, se la recuerda y predica, y de la exégesis-hermenéutica de un texto bíblico debe brotar la exigencia, la necesidad de la proclamación actualizada en los hechos. La historia como promesa conduce por su misma naturaleza a la necesidad de proclamar esta promesa de un nuevo futuro en el tiempo presente, a la necesidad de testimoniar el

[60] Cfr. también E. BLOCH, Ateismo nel Cristianesimo.

[61] Cfr. los ensayos de J. MOLTMANN, Esegesi ed escatologia nella storia; La predicazione come problema dell'esegesi; Storia esistenziale e storia universale: Verso un'ermeneutica politica del Vangelo, en *Prospettive della Teologia*, pp. 65-106, 131-148, 149-170.

futuro prometido y de sentirnos responsables, a la necesidad de la misión en este preciso horizonte.

Las conclusiones para la hermenéutica y para la predicación cristiana se hacen entonces clarísimas, según Moltmann. Para la hermenéutica: «Si en la Biblia encontramos la promesa, puesta por escrito, de la libertad y en la predicación la misión de esta libertad, una hermenéutica histórica debe entonces idear los medios y los métodos de una liberación práctica. Esta hermenéutica puede ser llamada consecuentemente *hermenéutica política*, puesto que percibe la política como el amplio horizonte de la vida del hombre» [62]. Para la predicación: «Si tratamos de expresar esto mismo en cuanto referido a la predicación, podremos decir: ella no sucede sólo como *kerigma* y proclamación; no sucede solamente como *alocución* que nos predispone existencialmente en decisión; sucede también como *utopía*. No pretende sólo dar a conocer al hombre lo que en Cristo ha sucedido para él. No pretende solamente introducir a los oyentes en la verdad. Sino que pretende traer al presente el futuro del hombre y del mundo». [63]

4. *Psicoanálisis y Biblia*

Hemos visto que, contrariamente a la exégesis tradicional interesada en las intenciones de un texto, la hermenéutica psicoanalítica (véase A, 3) permanece atenta a las intenciones *inconscientes* que censuran y manejan un texto en su misma formación; es decir, acentúa la dimensión social de los discursos anónimos que se infiltran y se ocultan en los enunciados individuales. ¿Es oportuno, o al menos útil, aplicar el psicoanálisis a la Biblia?

a. Hermenéutica y psicoanalítica aplicada a la Biblia

Ante todo, para dar un juicio, es decisivo el tipo de abordaje, freudiano o junghiano, que se practica con los textos bíblicos, como textos religiosos. Es decir, es muy diversa la valoración frente a aquel que, a la manera de Freud, ve en la religión una especie de obsesión neurótica colectiva que hay que superar mediante una iluminación educadora, o frente a aquel que, al modo de Jung, descubre una apertura a aquella exigencia de transcendencia propia de la humanidad del hombre como tal y que se articula en un lenguaje simbólico arquetipo. En otros términos, es decisiva la precomprensión que un intérprete psicoanalista lleva consigo acerca de la importancia y la calidad del mensaje de los textos y de los símbolos religiosos.

Además, incluso después de haber eliminado el apriorismo que ve en la religión incluso bíblica el reflejo de conflictos represivos, la valoración será diversa según el modo de recurrir al psicoanálisis como instrumento hermenéutico. Se puede acercar uno a un texto bíblico sin ningún conocimiento y sin ningún interés por los resultados de una exégesis seria histórico-crítica del mismo, con el riesgo palmario de tomarlo como puro pretexto para reiterar con un nuevo ropaje, temas clásicos del psicoanálisis, como el de la emancipación o autonomía de los progenitores, de los amigos y del prójimo. [64] Se puede también, aun

[62] Prospettive della Teologia, p. 162.
[63] Ibid., p. 127.
[64] Me parece ser el caso de los libros de F. DOLOTO - G. SEVERIN (véase la nota 31).

considerando los resultados de la crítica histórico-literaria de un texto y partiendo de ellos, acabar por prescindir de ellos totalmente y proponer la interpretación psicoanalítica como alternativa y definitiva, cuando a lo más sólo es capaz de iluminar la prehistoria de un texto y de sus símbolos, pero sin atravesar el umbral del autor y de su psique tal como se refleja en el texto final. [65] P. Stuhlmacher propone, como modelo de trabajo útil para evitar distorsiones de contenido y de perspectiva, aquel en que «se trata de llevar la interpretación histórica y psicoanalítica dentro de una relación correlativa, que permita a los dos procedimientos de trabajo su propia independencia (...); en tal caso se puede proceder a ver y dejar abierto el problema acerca de cuál es el material bíblico que hay que utilizar desde el punto de vista psicológico y cuántos son los métodos de la interpretación psicológica que hoy se proponen para el estudio de la Biblia (...). Si se procede de esta manera correlativa, la psicología puede ayudar mucho sobre el problema del modo como nosotros los hombres estamos descritos en el Escritura, qué dimensiones vitales aborda el mundo bíblico del texto (y cuáles no) y cómo debemos relacionarnos con este mundo del texto en un diálogo crítico». [66]

En todo caso, de ahora en adelante se deberá tener en cuenta también este nuevo método psicoanalítico, cuya finalidad hermenéutica se centra fundamentalmente en el interés —que es de todos— de construir un puente que, a partir del sentido originario histórico de la Biblia, conduzca al hombre y a sus actuales problemas, de los que no es el último el de la comprensión y experiencia de sí mismo [67]. Ciertamente, la aplicación de la hermenéutica psicoanalítica a los textos bíblicos, seriamente llevada, se halla todavía en sus comienzos y limitada a ámbitos muy reducidos: naturaleza simbólica de ciertos textos, como la narración del Paraíso, la narración de Caín, del Diluvio, de la lucha de Jacob con el ángel, la narración de Jonás, etc.; conceptos antropológicos que vehiculan el pensamiento del autor, como la relación «yo-nosotros»«carne-deseo» «querer-hacer» en Rom 6,7; personajes bíblicos, como Moisés, Jacob, Sansón, Pablo, etc.; fenómenos particulares, como el pecado original, posesiones diabólicas, visiones, don de lenguas, etc. [68]. Así pues, es demasiado pronto para poder hacer un balance; sobre todo el nuevo método hermenéutico no es empresa fácil, ya que el exégeta tendría que tener una doble competencia: por una parte la de exégeta y la de analista por otra. De todos modos, la ciencia psicoanalítica, como observa Vergote [69], desde hace poco tiempo es parte de la formación antropológico-filosófica de nuestras Universidades teológicas.

[65] Me parece ser el caso del libro de TH. REIK (véase la nota 30).

[66] P. STUHLMACHER, o.c., pp. 212 s.

[67] Cfr. H. BARTH - T. SCHRAMM, Selbsterfahrung mit der Bibel (1977), de la que P. STUHLMACHER (o.c., p. 212) hace elogios.

[68] Cfr. una bibliografía sobre el tema en A. VERGOTE, o.c., cols. 259 ss.; P. STUHLMACHER, o.c., p. 254; dos ensayos interesantes de contribución del psicoanálisis a la hermeneútica bíblica sobre Gen 1, 1-2, 4 a (obra de P. RICOEUR) y sobre Rom 7 (obra de A. VERGOTE), están en el volumen: AA.VV, Exégèse et herméneutique, pp. 55-173.

[69] A. VERGOTE, en DBS cit., col. 252; ID., Psicología religiosa.

b. La hermenéutica de P. Ricoeur[70]

La contribución más rigurosa de la hermenéutica psicoanalítica a la exégesis bíblica y a la teología cristiana ha surgido de la relectura que ha hecho de ella el filósofo creyente de la confesión Evangélica, Paul Ricoeur, cuya reflexión hermenéutica «se dirige precisamente a la integración crítica de la hermenéutica desmitificadora (especialmente la psicoanalítica) dentro del ámbito más amplio de una hermenéutica restauradora del sentido, y análogamente, a la integración del análisis estructural del lenguaje en el seno de una hermenéutica intencional e histórica del discurso». [71]

Ricoeur parte de la idea —típicamente contemporánea— de los pensadores emblemáticos que él llama —con afortunada expresión— «los maestros de la sospecha»: Marx, Freud y Nietzsche, los cuales nos han acostumbrado a la idea de que nuestra conciencia está frecuentemente camuflada, enmascarada, contrahecha, mistificada, en una palabra *falseada*, y que incluso el *Cogito* puede resultar mentiroso. Escribe Ricoeur: «Tras la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia. Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo. Ciertamente son tres grandes «destructores», pero ni eso debe hacer que nos sintamos perdidos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de una *fundación del todo nueva*... Pues bien, estos tres liberan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por una crítica «demoledora» sino con la invención de un arte de *interpretar*...; triunfan sobre la duda de la conciencia a través de una exégesis del sentido. A partir de ellos la comprensión es hermenéutica» [72]. Y la hermenéutica se comvierte en un *décodage*, es decir, en el descubrimiento de los significados ocultos tras los juegos lingüísticos.

La existencia humana, en su movimiento de autorrealización, se objetiva en «signos» («datos»), se encomienda a las obras, a las representaciones e instituciones que vienen a formar la cultura; pensar es por lo tanto leer estas obras, descifrar estos signos, y en ellos comprender la realidad del hombre: es la lección de la «fenomenología» que Ricoeur hace propia.

La forma más sencilla y profunda de esta objetivación es el *símbolo*, que —enucleado narrativamente— da origen al *mito*. Y, a este nivel elemental en el que el lenguaje asume una dimensión *simbólica*, nace la instancia hermenéutica y nace como desciframiento del símbolo. Según Ricoeur «*le symbole donne à penser*»[73], *da que pensar*, ofrece la riqueza de sentido depositada en él, es una estructura de significado en la que un sentido directo, primario, literal, indica por sobreabundancia otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede

[70] Cfr. P. RICOUER (además de las obras citadas en la nota 1), Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica; Du conflict à la convergence des méthodes en exégèse biblique, en *Exégèse et herméneutique*, pp. 35-53; Finitudine e colpa. Sull'ermeneutica di P. Ricoeur, cfr. F. MARTON, L'interpretazione nel pensiero di P. Ricoeur, en AA.VV., *Esegesi ed Ermeneutica*, pp. 91-107; B. MONDIN, Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi, pp. 480-495.

[71] P. A. SEQUERI, o.c., p. 66.

[72] Il conflitto delle interpretazioni, p. 164; véase también Dell'interpretazione. Saggio su Freud, pp. 46-48.

[73] Es el título de la *Conclusione* de *Finitudine e colpa*, pp. 623-634.

ser captado sino a través del primero[74]. Existe, por lo tanto, una *arqueología* del símbolo, pero también una *teleología*: todo símbolo presenta una cara vuelta hacia el pasado, hacia su propio origen instintivo, pero su otra cara mira hacia el futuro, hacia el porvenir del sujeto, a significar las posibilidades que le esperan. Dado que el símbolo posee un doble sentido, es también susceptible de una doble interpretación: *reductora*, que lo ordena únicamente en función de su génesis; *restauradora*, que capta su virtualidad semántica plenior, la palabra de promesa. La interpretación puede así ser definida como una «meditación del sentido», una «inteligencia de las significaciones por los sentidos múltiples, una actividad del pensamiento que tiende a descifrar el sentido oculto en el sentido aparente y a manifestar los niveles de sentido implicados en el significado literal [75].

Es verdad que al interpretar la arqueología del símbolo hay que realizar labor de «desmitologización» y también, en cierto sentido de «desmistificación». Para Ricoeur, sin embargo, «desmitologizar» no es reconocer el mito en cuanto tal para renunciar a él (ésta es la «desmitificación» de Bultmann que Ricoeur no admite), sino reconocerlo como mito para liberar su fondo simbólico. A esta *pars destruens* de la hermenéutica «restauradora» de los símbolos éticos y religiosos, Ricoeur le aplica también la «desmistificación», pero no en el sentido de Freud que reduce todos los contenidos al mundo de los deseos instintivos, sino en cuanto que —al servicio de la fe—«pone al desnudo todo aquello que en mi fe todavía no ha madurado, es decir, todo aquello que ha quedado anquilosado en las imágenes de una afectividad infantil, pseudo-religiosa»[76]

Ricoeur aplica la dinámica del símbolo y de su hermenéutica incluso a la historia y a los hechos históricos [77]. Todo hecho se halla atravesado por dos vectores de dirección contraria y complementaria: uno que lo remite a su pasado histórico, a su arqueología, y el otro que lo refiere a su futuro, y a su *telos*, a su teleología. Se establece así también aquí un «círculo hermenéutico» que remite continuamente de un polo al otro del acontecer histórico; un ir y venir de la *arché* al *telós* pero sólo si se halla inserto en la *arché*. Quedando firme —Ricoeur es creyente y cristiano— que la palabra sobre la meta final de la historia pertenece a la esperanza, alimentada por la revelación cristiana. La esperanza afirma al mismo tiempo el sentido y el misterio de la historia: el sentido que da el coraje de vivir en la historia; el misterio que es el ocultamiento del sentido, el no poderlo decir integralmente, ni poder disponer de él.

5. *Análisis estructural y exégesis bíblica*

El empleo en la exégesis bíblica del análisis estructural propiamente dicho [78], el que trata de descubrir las estructuras profundas que presiden, en virtud de una lógica interna propia, la producción de un texto (véase A, 4) ha conocido

[74] Cfr. Dell'interpretazione. Saggio su Freud, pp. 15-33.
[75] Cfr. Ibid., pp. 34-52.
[76] A. RIZZI, o.c., p. 36.
[77] Cfr. P. RICOEUR, Histoire et verité.
[78] Distinto del análisis literario de superficie, como el de U. VANNI al Apocalipsis: La struttura letteraria dell'Apocalipsse, Morcelliana, Brescia, 1980².

ya una primera experimentación en la exégesis incluso católica de estos últimos diez años. [79]

En el actual estado de la investigación, podría sintetizarse un balance en los siguientes términos: [80]

—Haría falta hablar de «análisis estructurales» en plural, dada la diversidad de métodos (ej. R. Barthes, A.J. Greimas). Sobre todo, una cosa es el método estructuralista del análisis semántico y otra el Estructuralismo filosófico. El «método» puede y debe separarse de la ideología o filosofía estructuralista, o —en todo caso— del positivismo filosófico de los filósofos estructuralistas. Por ejemplo, para nosotros el hombre no puede ser «una cosa entre las cosas» (Levy Strauss); no podemos estar de acuerdo con la operación de eliminar el sujeto del *hombre* y reducirlo a mero *objeto*.

—Los mismos exégetas estructuralistas están de acuerdo en que el planteamiento *sincrónico* no es el único y el exclusivo método de indagación, sino que va conjugado con la dimensión *diacrónica* de los exégetas tradicionales. El método del análisis estructural viene detrás de los demás métodos, es el último momento de la exégesis. Se puede ser un buen estructuralista en el examen de un texto y no ser un buen hermeneuta del mismo.

—En la exégesis bíblica, tras haber recorrido la vía diacrónica de la historia de la formación de un texto (piénsese en las tradiciones del Pentateuco, en las tres etapas de la tradición evangélica antes de llegar al Evangelio) se debe abordar el texto como tal, como *dato*, dentro de su unidad terminada. Así han leído la Biblia Jesús y la Iglesia primitiva («Así dice la Torah» y no: «Así dice la tradición J»...), la exégesis rabínica y la de los Padres de la Iglesia. Así pues, si el análisis estructural logra dar a la dimensión sincrónica del texto su más profunda y adecuada transparencia, haciendo emerger sus estructuras profundas incluso inconscientes, adelante en buena hora. Será una contribución más para hacer hablar al texto.

—La exégesis tradicional con todos sus instrumentos, se ha interesado siempre justamente por la *intentio auctoris*; el análisis estructural, en cambio, afirma estar atento a la búsqueda del *inconsciente* de un texto. ¿Existe contradicción? Creo que no. Un hecho es cierto: el texto es el primero y el último campo de indagación que se me ofrece para remotarme a la intención del autor, tal como se manifiesta (y se oculta al mismo tiempo) en el texto. No tenemos al autor para plantearle la pregunta: «¿Qué ha pretendido decir en este texto?»; y, aunque

[79] Cfr. D. PATTE, What is structural exegesis?; D. y A. PATTE, Pour une exégèse structurale (con aplicación a Mc 15-16); R. BARTHES - J. COURTES - L. MARIN, con aplicación a Hch 10-11, en AA.VV., Exégèse et herméneutique, pp. 177-265; AA.VV. (groupe d'Entrevernes), Signes et Paraboles, Sémeiotique et textes évangéliques; R. LACK, Letture strutturaliste dell'Antico Testamento; E. CHARPENTIER y OTROS, Introduzione alla lettura strutturalista della Biblia. Se pueden repasar las «Revistas Bíblicas» especializadas de estos últimos diez años para una reseña de los diversos intentos de exégesis «estructuralista» en pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento: cfr. «Elenchus Bibliographicus» de *Biblica* y las bibliografías bíblicas de *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.

[80] Sobre estas líneas de valoración substancialmente se ha concluido, en setiembre de 1979, un Congreso en Camaldoli sobre *Analisi strutturale ed esegesi biblica* promovido por los Profesores de Sagrada Escritura de la Italia central, inscritos en la Associazione Biblica Italiana (A.B.I.): cfr. los *Atti del Convegno*, en RBI 28 (1980) 243-379.

lo tuviéramos, su respuesta sería *otro texto* que habría que entender e interpretar. El texto del que disponemos es la única respuesta adecuada a la pregunta sobre el *sensus auctoris*. Por otra parte ¿es realmente indispensable que el sentido del autor, tal como se expresa en el texto, deba estar siempre y en todos sus aspectos *conscientemente* reflejado en él? Un texto, una vez escrito, inicia su propia historia viva, con un potencial de significado que —sin contradecir el significado querido por el autor— se va explicando y haciendo más profundo frente al nuevo lector, en situaciones siempre nuevas. El arte de interpretar es —por decirlo con Gadamer— «un diálogo» jamás cerrado «con el texto»: es el texto (más que su autor) el que nos interroga, es al texto (más que a su autor) al que hacemos nuestras preguntas, para que el texto responda. Lo importante es que se planteen al texto preguntas «pertinentes», a las cuales el texto (de acuerdo a cómo surgió y cómo haya sido visto por la Tradición) puede responder. Si el significado descubierto por medio del análisis estructural está de acuerdo con el texto (cosa que hay que demostrar crítica y científicamente: el análisis estructural pretende ser una ciencia), entonces no podrá contradecir al sentido señalado por la exégesis literaria e histórica en el sentido tradicional, sino que aparecerá como un ulterior enriquecimiento. ¿No se da aquí *una cierta* analogía con el *sensus plenior*? Ciertamente se trata solamente de una analogía, ya que el ulterior o más profundo sentido de un texto bíblico, del que el autor no era consciente, va ligado indisolublemente al hecho de la Inspiración de toda la Biblia, la cual permite hacer decir más a un texto humano porque en él se oculta y revela el *sensus divinus* que, aún pasando a través del sentido dado por el autor humano, puede también trascenderlo (véase cap. 18, B, 6).

6. *De la interpretación secular del Evangelio a los teólogos de la «muerte-de-Dios»*

Ha sido el empirismo lógico de la filosofía del «círculo de Viena» y del «círculo de Oxford» (véase A, 5) el que ha determinado, dentro de la hermenéutica bíblica anglosajona, el rechazo del teismo, que, a través de la interpretación secular del Evangelio, ha dirigido hasta los teólogos de la muerte-de-Dios.

Ya en el *Honest to God* de J.A.T. Robinson [81], aunque se inspiró más en D. Bonhoeffer que en los filósofos del lenguaje de Oxford, se abre el camino a una hermenéutica no teista de Dios y del Evangelio. Dios está «en altura, profundidad y en el prójimo»; el Trascendente es el prójimo que nos encontramos en nuestro camino. Pero la frontera entre Dios y el hombre: ¿no ha quedado abatida en este Evangelio de Robinson, reducido a situación ética?

J.T. Ramsey [82], en cambio, toma muy en serio el análisis lingüístico de Oxford y, aun admitiendo que las proposiciones del lenguaje religioso solamente pueden ser verificadas por la fe, sostiene que no pueden estar totalmente privadas de sentido para la razón humana. El lenguaje religioso es expresión de una situación especial que es la *situación religiosa*: brota de ella y tiende a su vez a hacerla surgir. La situación religiosa está determinada por una apertura cósmica, es decir,

[81] Traducción española, *Sincero para con Dios*, Ed. Ariel, Barcelona, 1971; cfr. también del mismo autor J.A.T. ROBINSON, Questo non posso crederlo.

[82] J.T. RAMSEY, Linguaggio religioso; ID., Parlare di Dio.

por una intuición que desvela el fondo de la realidad y la conduce a una entrega total y universal: «Estas aperturas cósmicas revelan lo que es *otro* distinto de nosotros, siendo obviamente, al mismo tiempo, situaciones en las que nosotros llegamos a nosotros mismos, y realizamos una subjetividad muy distinta». [83]

En esta línea, que es la de Fr. Ferré [84] y de J. Macquarrie [85], parece quedar a salvo una objetividad del lenguaje religioso en el ámbito de lo que llamamos *analogía*. [86]

En los Estados Unidos de América el análisis lingüístico de Oxford lleva a la interpretación *secular* del lenguaje religioso. La pregunta que mueve la investigación de P. van Buren es: «¿De qué manera un cristiano, que es el mismo hombre secular, puede llegar a comprender el Evangelio de una manera secular?»[87]. En función del análisis lingüístico, hay que distinguir dos tipos de proposiciones: *cognoscitivas*, que se refieren a un objeto, y *no-cognoscitivas* que expresan una perspectiva sobre la existencia humana. Las afirmaciones del NT son de este segundo tipo. *Dios* no pretende expresar una realidad transcendente, sino la *profundidad de la existencia del hombre*; Jesucristo, en quien se ha manifestado esta profundidad ha sido el hombre soberanamente libre y por ello plenamente disponible para los demás. El Jesucristo de van Buren es *el hombre-para-los-demás*: «El emerge como un hombre excepcionalmente libre en las parábolas, en los dichos y en los episodios que nos han sido transmitidos y en el modo como la comunidad cristiana primitiva habló de él (...). Era libre de la ansiedad y de la necesidad de definir su personal identidad, pero sobre todo era libre para su prójimo (...), libre para darse a los demás, cualesquiera que fuesen. Así vivió y así lo mataron, porque era un hombre así en medio de hombres atemorizados y asustados». [88]

The secular city de H. Cox [89], aparecido también en 1965, va en la línea secularizante de van Buren, pero, en vez de centrarse en un lenguaje ético, elige un lenguaje *político* para traducir el mensaje evangélico al hombre moderno. A Dios se le encuentra en la revolución, que desmorona el viejo mundo; no debemos imaginarnos a Dios como el Omnipotente que habita en el cielo, sino como el Dios que nos precede en los acontecimientos revolucionarios de la historia y nos llama a seguirle. Hay que hablar de Dios «políticamente»: «Hablamos de Dios políticamente siempre que proporcionamos a nuestro prójimo la posibilidad de llegar a convertirse en el agente adulto, responsable, el hombre plenamente post-tribal y post-ciudadano que Dios espera... Nosotros le hablamos de Dios siempre que nuestras palabras hacen que se libere en parte de la ceguera y del prejuicio de inmadurez, y acepte una función más vasta y más libre en la formación de los instrumentos de justicia humana y de visión cultural. No le hablamos de Dios cuando tratamos de hacerlo religioso, sino al contrario, animándole a liberarse completamente, dejando a un lado las cosas infantiles». [90]

[83] Parlare di Dio, p. 174.
[84] FR. FERRE, Linaguaggio, logica e Dio.
[85] J. MACQUARRIE, Ha senso parlare di Dio?
[86] Cfr. B. MONDIN, Il problema del linguaggio teologico, pp. 456-460.
[87] P. VAN BUREN, El significado secular del Evangelio, Edicions 62, p. 21.
[88] Ibid., pp. 151-153.
[89] Tr. it. La città secolare.
[90] Ibid., p. 256.

El paso a la hermenéutica de los teólogos de la muerte de Dios es breve. El veredicto apocalíptico de Nietzsche «Dios ha muerto» se convierte en el motivo dominante de G. Vahanian, de W. Hamilton y de Th. J.J. Altizer [91]. Para Hamilton Dios ha muerto y Jesús es el Señor de la vida: no el hombre-Dios del dogma cristiano, sino Jesús de Nazaret, como el que está presente en el mundo y entre los hombres, en esta lucha por la justicia y el buen orden. El está presente, aunque aparentemente velado: nuestra tarea consiste en descorrer el velo que lo oculta en el hombre, no mediante la fe y la esperanza, sino mediante el amor.

Para Altizer la muerte de Dios es el *Evangelio* (la buena nueva) *de la muerte de Dios*, ya que con la muerte del extranjero (Dios), con quien el hombre se ve siempre confrontado, se abre el acceso a la «gran Humanidad divina». El hombre debe mirar no al presente, ni al pasado, sino en dirección hacia el futuro, allí donde nos espera la *coincidentia oppositorum*, que son los sagrado y lo profano, Dios y el mundo. Desde que Dios se ha autoanonadado en Cristo, también Dios está en camino: el hombre y Dios se hallan en el camino hacia su identidad, hacia la meta en la que Dios será «todo en todas las cosas» (1 Co 15, 28).

Por lo tanto, la hermenéutica neopositivista ha conducido, en primer lugar, a la interpretación secular del mensaje bíblico-cristiano, y a continuación a la relectura secular del «Dios ha muerto» de Nietzsche. De esta hermenéutica, en última instancia radicalmente atea, ¿qué es lo que puede quedar para un exégeta y para un lector creyente de la Biblia? Volver ahora sobre esta literatura de los años 60 nos da la impresión de algo viejo y superado. Que el lenguaje religioso en general, y el de la Escritura en particular, tiene necesidad de una *traducción* a fin de que el hombre contemporáneo lo comprenda; que el mensaje bíblico tiene una gran valencia ético-política, etc: todo esto es verdad (véase cap. 18, B, 5) y no es nuevo. Pero cuando la empresa se resuelve disolviendo la Transcendencia se comete una infidelidad con el hombre, antes incluso que con Dios.

[91] G. VAHANIAN, La morte di Dio (tr. it.), Ubaldini, Roma 1966; W. HAMILTON, The New Essence of Christianity, Assoc. Press, New York 1966², (Trad. esp.: La nueva esencia del Cristianismo, Sígueme, Salamanca, 1969); Th. J.J. ALTIZER, Il vangelo dell'ateismo cristiano, Ubaldini, Roma 1969 (Trad. esp.: Evangelio del ateismo cristiano, Ariel, Barcelona, 1972).

Capítulo 18

EL PROBLEMA HERMENEUTICO EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN LA EXEGESIS CATOLICA CONTEMPORANEA [1]

Tal vez haya quedado extrañado el lector al comprobar (véase cap. 17) que el problema hermenéutico, aun dentro del campo bíblico, ha hecho explosión en el siglo XX fuera de la órbita católica.

No hay duda de que existen varios factores que han influido negativamente en la exégesis y en la teología católica post-tridentina. Por parte *católica*: la acentuación unilateral del carácter intelectual de la fe, que no ha permitido a los teólogos poner de relieve suficientemente el carácter también existencial de libre opción frente a la Palabra de Dios y la Gracia; el retraso con que el catolicismo ha integrado a su exégisis la crítica literaria e histórica ; la congelación de los teólogos en la problemática escolástica, que les ha hecho muy difícil el diálogo con las filosofías contemporáneas. Por parte *no católica*: la filosofía deista y atea del S. XVIII, que acabó por negar el mismo principio de la religión Revelada; la crítica literario-histórica del s. XIX que, aplicada a la Biblia con evidentes extrapolaciones (el método crítico transformado en *sistema* explicativo, basado en premisas filosófico-teológicas ajenas al método), no sólo ponía en cuestión el origen literario de las fuentes bíblicas y su valor histórico (pensemos en J. Wellhausen sobre el Pentateuco), sino que acabó por conducir a una reinterpretación

[1] *Bibliografía*

Además de las obras citadas en la nota 1 del cap. 17, cfr. en particular: L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della tradizione, pp. 17-65.67-194; P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu, pp. 179-391; ID., La Bibbia e la Teologia, pp. 142-194; A. GRILLMEIER, La verità della Sacra Scrittura e la sua scoperta. Sul terzo capitolo della costituzione dogmatica «Dei Verbum» del Vaticano II, en AA.VV., La «verità» della Bibbia nel dibattito attuale, pp. 181-264; R. LAPOINTE, Les trois dimensions de l'herméneutique; R. MARLE, Ermeneutica e Scrittura, en AA.VV., Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale, pp. 95-114; FR. MUSSNER, Histoire de l'Herméneutique de Schleiermacher à nos jours; ID., Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, en AA.VV., Was heisst Auslegung der heiligen Schrift, pp. 7-28; A. RIZZI, Letture attuali della Bibbia; G. SAVOCA, Lettura esistenziale della Parola di Dio; G. STACHEL, Die Neue Hermeneutik. A propósito de la actualización de un texto bíblico, su fundamento y los complejos problemas de su aplicación concreta, cfr. en particular F. DREYFUS, Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise, en RB 82 (1975) 321-359; ID., L'actualisation à l'intérieur de la Bible, en RB 83 (1976) 161-202; ID., L'actualisation de l'Ecriture. I. Du texte à la vie; II. L'action de l'Esprit; III. La place de la tradition, en RB 86 (1979) 5-58. 161-193. 321-384; G. LEONARDI y AA.VV., Lettura e interpretazione della Parola di Dio a partire dalla situazione, en «Studia Patavina» 26 (1979) 241-373.

radical y destructora de la religión de Israel y del Cristianismo primitivo, con la exclusión del Sobrenatural y de la Revelación histórica.

Todo esto provocó en el campo católico una actitud prevalentemente negativa de *defensa apologética* y un retraso en el diálogo entre exégesis-teologías y el *tournant* cultural, constituido por el movimiento crítico en todas sus formas. Pasó a primer plano como lo más urgente, la defensa de los dogmas contra el Protestantismo y la defensa de la historicidad de la Biblia contra el Racionalismo. Un clima más sereno y constructivo, fundamental para poder conjugar una lectura de fe de la Palabra de Dios con los métodos precisos de la crítica literario-histórica y con los interrogantes planteados a la proclamación de la fe por las diversas corrientes de la filosofía contemporánea, estaba todavía lejos. Había que esperar a la *Divino Afflante Spiritu* de Pio XII del año 1943 para que la exégesis y la hermenéutica bíblica en el campo católico encontraran confianza e iniciativas propias, que más tarde habían de ser confirmadas y promovidas por la Instrucción *Santa Mater Ecclesia* sobre la verdad de los Evangelios, promulgada por la P.C.B. el año 1964, durante el Concilio Vaticano II (véase cap. 16, 6).

Sobre estas premisas y dentro de este nuevo espíritu, el Concilio se dispuso a formular —en síntesis— un proyecto católico de hermenéutica bíblica. Especialmente en la DV 12, el Concilio propone *los grandes principios* que deben presidir la exégesis bíblica católica (véase A); pero, en el contexto de toda la DV ofrece también una serie de *indicaciones* preciosas y susceptibles de un desarrollo, precisamente en la línea de las instancias nuevas planteadas por la hermenéutica filosófica contemporánea (véase B).

A) Principios de una hermenéutica bíblica católica

Los tres puntos de la DV 12 describen un preciso itinerario hermenéutico:

1. Necesidad de una investigación exegética seria.
2. Consiguiente necesidad de una crítica literaria e histórica.
3. Principios de una hermenéutica teológica.

1. *Necesidad de una investigación exegética seria*

El Concilio parte de un presupuesto de *fe*, que no es sólo: «En la Sagrada Escritura es Dios quien *habla*» y por lo tanto el fin de toda interpretación es «descubrir *lo que Dios nos ha querido* comunicar». Es también, como algo que va indisoluble unido a lo anterior, que: «Dios ha hablado *por medio de hombre y de una forma humana*»; de ahí que «el intérprete deba indagar atentamente *qué es lo que los hagiógrafos han querido realmente* significar y a Dios le ha complacido manifestar *por medio de sus palabras*».

La necesidad de una investigación exegética seria de las páginas bíblicas se desprende de la naturaleza misma de la Inspiración, por lo cual la DV había puesto ya en evidencia la actividad literaria totalmente humana de los escritores sagrados, *verdaderos autores* (DV 11). Aquello que de la Escritura interesa a la fe es ciertamente el mensaje de Dios para todos los hombres, recogido en la Biblia; pero el intérprete no llega debidamente a entender dicho mensaje si no se ha planteado antes una cuestión muy precisa: ¿Qué es lo que quiere decir este texto, según la intención de su autor humano?» y haber dado una adecuada

respuesta. «Todo recurso apresurado al Espíritu contra la *letra* del texto es al mismo tiempo una traición a la Palabra de Dios y a las leyes del hablar humano: Se es infiel a Dios y al hombre» [2]. El primer criterio ineludible para no incurrir en un *subjetivismo* hermenéutico y sobre todo para captar la Palabra de Dios en la Biblia es la fidelidad al texto y a su sentido literal.

En el texto definitivo de DV 12, la conexión entre «aquello que los autores sagrados han querido significar» y aquello que «a Dios le plugo manifestar a través de sus palabras», está expresada sencillamente con un *et* = y. Tal conexión supone una cierta distinción entre la intención de los escritores sagrados y la intención de Dios, pero no establece una ruptura entre las dos: la Palabra de Dios en la Escritura inspirada está penetrada completamente por la palabra humana y aquello que Dios intenta comunicar se expresa en lo que han intentado comunicar los hagiógrafos. Con todo, la distinción permanece y es rica en consecuencias (véase B.6), aun cuando la Comisión doctrinal encargada de la redacción del texto declaró expresamente que no pretendía dirimir la cuestión del *sensus plenior*, libremente debatida en la Iglesia [3].

Finalmente, hablando de «aquello que Dios ha querido comunicarnos *a nosotros* (por lo tanto no sólo a los primeros destinatarios de los escritos sagrados), el Concilio abre el camino a las instancias de la hermenéutica moderna para una actualización del mensaje bíblico y asigna —al menos desde este punto de vista— una dimensión nueva a las mismas palabras de los escritores y a su significado.

2. *Consiguiente necesidad de la crítica literaria e histórica*

La fidelidad al texto y a su sentido literal, que es ya plenamente teológico porque es el sentido pretendido por Dios además de por el escritor sagrado, exige en el intérprete el recurso a una rigurosa *crítica literaria* e *histórica*, además de a la *crítica textual*.

a. El fin de la *crítica textual* es reconstruir un texto lo más próximo posible al original, a partir de los testimonios del texto que hoy tenemos a nuestra disposición (véase cap. 7, 7). La DV, en medio de su brevedad, presupone el trabajo de crítica textual del exégeta; su necesidad es un dato adquirido por la ciencia bíblica, ya expresamente recomendado por la *Divino Afflante Spiritu* (cfr EB 548, cit. en el cap. 7, nota 18).

[2] B. MAGGIONI, Esegesi, en DTI, vol. 2, p. 103.

[3] En relación al n. 12 del «textus emendatus» de 1964 se lee: «Abstrahitur autem a solvenda quaestione de *sensu pleniore*» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 92). En la relación al n. 12 del «Textus denuo emendatus» de 1965 se lee: «Secundum E/3222 in lin. 28 textus prioris post *et* repetendum esset *quid*, ita ut clarius appareat S. Synodum abstinere a solvenda quaestione de «sensu pleniore» Sacrae Scripturae, sicuti in relatione ad n. 12 textus prioris sub littera D monetur. Commissioni visum est non repetendum esse illud *quid*; iterum tamen inculcandun esse quaestionem de sensu pleniori non dirimi» (*Acta Synodalia*, vo. IV, parr. I, p. 359). En la votación del 21 de setiembre de 1965, «tredecim Patres petunt ut, loco *et*, scribatur *quidque*, ut appareat quaestionem de sensu pleniore non dirimi». El 29 de octubre la Comisión responde: «Omnes concordant de non dirimenda hac quaestione. Si scribitur *quidque*, quaestio in sensum positivum dirimeretur. Expressio *et* est neutralis»(*Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 710). Sobre el exordio del párr. 12 de la «Dei Verbum», su historia en el debate conciliar y su significado, cfr. también L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della tradizione, pp. 105-121.

b. Sobre la *crítica literaria*, que es el estudio crítico del lenguaje humano de la Biblia y de las formas literarias (en sentido amplio) empleadas por los hagiógrafos y de acuerdo con su personalidad, con sus fines didácticos y el ambiente histórico y cultural en el que vivieron, la DV obviamente no podía darnos un tratado sistemático. Pero sí nos da una especie de «Estatuto teológico» con el exordio del segundo punto: «Para recabar la intención de los hagiógrafos...». Es decir, que la crítica literaria no tiene como única, ni tampoco primordial finalidad, resolver las objeciones planteadas contra la Biblia (esta preocupación apologética estaba todavía presente en la *Divino Afflante Spiritu*), sino que participa *positivamente* en la interpretación doctrinal de la Biblia: en realidad, el sentido pretendido por el hagiógrafo, a cuyo descubrimiento se dedica la crítica literaria, es siempre un sentido teológico ya que es también el sentido pretendido por Dios. Por otra parte, la DV es consciente de que está describiendo sólo de una forma sumaria los instrumentos propios de una crítica literaria: «Para recabar la intención de los hagiógrafos se debe tener en cuenta, entre otras cosas, (*inter alia)* los géneros literarios».

Acerca de los «géneros literarios» la DV reclama en términos positivos la enseñanza de la *Divino Afflante Spiritu* (véase cap. 16, 6), formulando así el problema: «La verdad viene propuesta en realidad de muy distintas maneras en los textos, *de diversa manera* históricos, proféticos o poéticos, o *con otros modos de decir*». Se vuelve a tomar la clasificación tradicional —la de la versión griega de los LXX— en «libros históricos, proféticos y poéticos», pero sin ninguna pretensión de exhaustividad [4]. De hecho se añade: «y con otros modos de decir», dejando así abierta la puerta a especificaciones ulteriores, véase cap. 6, 3, donde se ha propuesto una clasificación aceptable en nuestros días de los géneros literarios en el AT y en NT. Por otra parte, la misma categoría de «libros históricos» es susceptible de diversas variantes: «en los textos *de diversa manera históricos*», y sabemos qué importante es esta apertura positiva al pluralismo del género histórico en la Biblia.

La DV 12, en el segundo punto, tras el segundo período sobre los «géneros literarios», prosigue: «Es necesario *además* (Oportet *porro*) que el intérprete investigue el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó en *determinadas circunstancias (in determinatis adiunctis)*, de acuerdo con las condiciones de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios entonces en uso. Para comprender en su justo valor lo que el autor sagrado ha querido decir en lo que escribe, se debe prestar la debida atención tanto a los *habituales y originarios modos de entender, de expresarse y de narrar (nativos sentiendi, dicendi narrandive modos)* vigentes en tiempo del hagiógrafo, como a los que estaban entonces en uso para las relaciones humanas».

Con el *porro* (= *además*, y no *pues*) se quiere indicar que no se trata ya de las formas o géneros literarios. De hecho la Comisión Teológica, en la votación sobre los «modi» del 21 de septiembre de 1965, a un Padre conciliar que quería sutituir el *porro* por el *ergo* le responde: «Quia inducitur *nova idea* de

[4] En la relación al n. 12 del «Textus emendatus» de 1964, se lee: «Non videtur bonum omnia genera litteraria enumerare. Propterea pauca tantum nominantur et additur *et aliis dicendi generibus*, secundum E/2396, et in genere litterario historico additur *vario modo historicis*, ne fiat regressus ad statum ante Encycl. Divino Afflante et Humani generis datum» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 92 s.).

variis adiunctis conscriptionis librorum, servandum est *porro*» [5]. Ahora bien, «los modos de sentir y pensar los mismo que los modos de hablar y de narrar», vinculados todos ellos a las condiciones del tiempo y de la cultura de aquellos que escriben, constituye algo más radical que precede a la misma obra escrita, ya que incluso la misma selección del género literario (y por esta razón se citan de nuevo los «géneros literarios») puede estar influenciada por ellas.

Los «determinata adiuncta», son también las circunstancias o situaciones particulares bajo las cuales el texto ha cobrado vida y expresión. Piénsese en el variado *Sitz im Leben* de H. Gunkel (véase cap. 6, 3): culto y liturgia para los Salmos; bodas, nacimientos, muertes, funerales para las narraciones y tradiciones de la familia; subidas al trono, expediciones militares, celebraciones de victoria, etc. para las narraciones de los acontecimientos destinadas al pueblo. Pero, junto a estas situaciones *periódicas que —según Gunkel— determinan la selección del género literario, la DV alude también a condiciones permanentes* correspondientes a una determinada época o cultura: «según la condición de su tiempo y de su cultura». Pensemos, por ejemplo, en la judaización y helenización del mensaje cristiano en el NT, en la misma primera helenización que el AT experimentó a través de la traducción griega de los LXX (véase cap. 7).

c. La *crítica histórica* no sólo se propone situar al libro en su ambiente (problemas de autor, fecha de composición, autenticidad literaria, etc.), sino que trata también de descubrir el valor histórico de aquello que el texto narra, de reconstruir la historia de los dos Testamentos, sintetizada por la DV 3-4, con la precisión que hacen posible los métodos de la crítica histórica moderna.

Es verdad que el exégeta, como más de una vez hemos tenido ocasión de decir, no es un mero y simple historiador que estudia el texto únicamente como fuente para reconstruir la historia del pasado. Emplea la crítica histórica como paso previo para llegar al significado del texto donde la historia está narrada y expresada con el significado inherente a los sucesos salvíficos del pasado. Dios se ha revelado en la historia y a través de la historia (véase cap. 3) y la historia de la Biblia es la «historia de la salvación».

La *crítica histórica* no se menciona expresamente en la DV. Con todo, lo que se afirma en el número 12 sobre la diversidad interna del género literario «histórico», introduce ya a una crítica histórica, y la relación del escritor sagrado con el contexto cultural de su tiempo no puede ser determinada correctamente y reconocida sin la ayuda al menos de un *método histórico*. Por otra parte, la DV 19, al hablar de los Evangelios, por el mero hecho de describir las diversas etapas de la tradición evangélica (conforme a la *Sancta Mater Ecclesia,* véase B, 4), abre implícitamente la puerta al camino hacia atrás (de los Evangelios a Jesús) que la exégesis bíblica debe recorrer para plantear en términos adecuados la cuestión fundamental del valor histórico de los hechos y dichos de Jesús narrados en los Evangelios.

Para la historicidad de los Evangelios, la moderna crítica histórica aplica, por lo general, *tres clases de criterios*: [6] el criterio de la *múltiple atestación* (hay que mantener como auténtico un dato evangélico sobre el que coinciden fuentes

[5] Cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 710 s.

[6] Cfr. R. LATOURELLE, A Gesù attraverso i Vangeli, pp. 242-271, tr. esp. mirar Bibliografía general.

diversas e independientes entre sí); el criterio de la *discontinuidad* (debe mantenerse como auténtico un dato evangélico que constituye algo único y original con relación a las demás literaturas, algo irreductible sea a las concepciones del Judaísmo o a las de la Iglesia primitiva); el criterio de la *conformidad* o *continuidad* (ha de mantenerse como auténtico un dato evangélico que concuerda con el ambiente palestino y judaico del tiempo de Jesús tal como lo conocemos por la historia, la arqueología y la literatura, así como un dato conforme con los materiales obtenidos mediante el criterio de la discontinuidad).

3. *Principios de una hermenéutica teológica*

El dato de *fe*: «*Dios ha hablado* en la Escritura por medio de hombres y de una forma humana», además de proporcionar un estatuto teológico a la exégesis crítica (véase A, 1), determina los principios de la exégesis teológica, en último término la única adecuada al objeto que se quiere interpretar, precisamente la Biblia como «Palabra de Dios en lenguaje humano». Estos principios se formulan sintéticamente en el tercer párrafo de la DV 12.

a. Un principio general: Lectura «en el Espíritu»

La DV 12 lo introduce con una frase subordinada:

«Sin embargo, teniendo que ser leída e interpretada la Sagrada Escritura con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita, para conocer con exactitud el sentido de los textos sagrados...».

La frase, que faltaba todavía en el *Textus denuo emendatus* del año 1964, fue introducida en la última sesión del Concilio. En el fascículo distribuido a los Padres el 25 de octubre de 1965, la Comisión doctrinal aprobaba esta añadidura, [7] que había sido propuesta por diversos Padres por un motivo muy determinado:

«1. Fue propuesto en el aula conciliar por Mons. Edelby; 2. Representa la doctrina vigente en toda la antigua Tradición de la Iglesia y ha permanecido viva hasta nuestros días entre los Orientales. 3. Es oportuno hacer mención del Espíritu Santo en lo referente a la interpretación de la Sagrada Escritura, que debe ser realizada «sub lumine fidei» [8].

La referencia al Arzobispo Melquita de Edesa era cosa obligada: en primer lugar porque fue Mons. Edelby quien solicitó esta adición en el famoso discurso en el Aula conciliar el 5 de octubre de 1964, del que ya hemos hecho mención (véase cap. 2, 5 d y cap. 9, nota 12) y que citaremos más extensamente (véase c).

El principio general sancionado por la DV, según el cual «la Sagrada Escritura debe ser *leída e interpretada* con la ayuda del mismo Espíritu Santo mediante el cual ha sido escrita» vale tanto para los lectores como para los exegetas. La Escritura nació bajo el influjo del Espíritu Santo, por lo cual debe ser leída e interpretada en el Espíritu Santo.

La misma experiencia nos dice que la Sagrada Escritura puede ser leída y estudiada sin percibir en ella la Palabra de Dios. Digámoslo con S. Pablo: «El

[7] Cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 712.
[8] *Acta Synodalia*, vol. IV, pars II, p. 996; cfr. ibid., p. 983.

hombre natural (*psychikós* = el hombre abandonado a solos los recursos del espíritu humano) no comprende las cosas del Espíritu (*pneuma*) de Dios; son locura para él y no es capaz de conocerlas, porque sólo pueden ser juzgadas por el Espíritu. Sin embargo, el hombre espiritual (*pneumatikós* = el hombre animado por el Espíritu de Dios) lo juzga todo y él no es juzgado por nadie» (1 Co 2, 14-15). El Misterio de Dios se transparenta en las Escrituras inspiradas y también en el lector creyente: él entra en la esfera del Espíritu, y resulta un enigma para quien no se acerca mediante el Espíritu de Dios. Así como el espíritu-conciencia del hombre es la única antena interior capaz de captar los reclamos del ser en el hombre y en las cosas, así el Espíritu de Dios, don gratuito de Dios al hombre espiritual, es la única antena capaz de sintonizarnos con la Revelación de Dios en el Libro sagrado y de captarla en la lectura-interpretación. «Lo mismo que la Escritura nació de la colaboración vital entre inspiración divina y actividad del autor humano, con fe obediente y libertad de expresión, así vuelve a hablar por medio de la colaboración de la continua asistencia del mismo Espíritu y de la actividad del hombre que escucha e indaga con fe». [9]

Dejemos bien claro: la interpretación «en el Espíritu Santo» no constituye un segundo momento, sucesivo a la interpretación histórico-crítica arriba descrita. El principio general informa todo el proceso hermenéutico, desde el momento en que la misma exégesis crítica, aun trabajando con un método racional-científico, trata de hallar el *sensus auctoris* que es teológico, por ser el *sensus divinus in verbo et sensu humano*, o sea, el sentido de Dios oculto en la palabra humana y en el sentido pretendido por el autor humano. Con el *sensus auctoris* nos encontramos ya, e inmediatamente, dentro de la «teología» puesto que ya nos encontramos con la Revelación salvífica de Dios.

Lectura e interpretación de la Escritura «eodem Spiritu quo scripta est» significan para el lector-intérprete una *docilidad a la dirección del Espíritu Santo*, como actitud adecuada al carácter pneumático de la Biblia. Pensándolo bien, nos hallamos dentro de la línea de esa «congenialidad» con el texto y con su autor que también la hermenéutica moderna propone como premisa necesaria para un auténtico «comprender». El lector y el intérprete de la Biblia deben saber que la corriente pneumática, que ha dado lugar a los libros sagrados (vease cap. 9), también los alcanza a ellos y los atraviesa, en un proceso de sintonización y compenetración creciente, ordenado a una comprensión cada vez más profunda

[9] R. GÖGLER, cit. en L. ALONSO SCHÖKEL, Dinamismo della Tradizione, p. 163; K. RAHNER escribe: «La automanifestación de Dios en la palabra humana de la revelación se anularía a sí misma si no estuviera unida a la luz interna de la gracia y de la fe estrictamente sobrenatural... Dado que el hombre, ya como espíritu natural, es absoluto ser-abierto al ser en general y, por ende, a Dios en su calidad de principio y razón de este espíritu, la comunicación de Dios por lo que mira a sí mismo, si fuese acogida sin gracia, se entendería todavía como un elemento de esta autorrealización inmanente del hombre... Una palabra divina viva y propia tiene sentido solamente si va dirigida a un oído divino. Por lo tanto, a la declaración de la divina revelación va unido el Espíritu Santo como autocomunicación estrictamente sobrenatural de Dios, no solamente como garante de la exactitud o como autor de una causa eficiente de Dios... sino como objeto mismo de la declaración, junto al cual solamente la palabra humana expresa puede ser autodeclaración de Dios» (*Sobre el problema de la evolución del Dogma*, en *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid, 1969, pp. 51-92; cita en p. 88. Leer todo el final dedicado a «El Espíritu y la gracia», pp. 82-92).

de los textos bíblicos. La dimensión *objetiva* de la inspiración va unida a la dimensión *subjetiva*, o sea, a la acción del Espíritu Santo en el corazón del lector que actúa a través de la misma Escritura (véase cap. 11, 7).

b. Tres criterios concretos de una hermenéutica teológica

El principio general de la interpretación de la Biblia «con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita» queda especificado más adelante por la DV en tres criterios concretos que deben presidir toda hermenéutica teológica:

«...para dilucidar con exactitud el sentido de los textos sagrados, se debe atender con no menor diligencia al contenido y la unidad de toda la Escritura, prestando la debida atención a la Tradición viva de toda la Iglesia y a la analogía de la fe» (DV12)

b.1 El contenido y la unidad de toda la Escritura

Es el *Canon de las Escrituras* como tal el que exige que toda página de la Biblia sea leída a la luz del conjunto total del mensaje bíblico: «los libros del AT y del NT recogidos en el Canon, a pesar de su larga historia y prehistoria, forman un *todo único*. Quien da unidad a libros tan diversos, a escritos distantes entre sí y a la historia de su composición, es el único Espíritu de Dios, bajo cuya inspiración fueron escritos, con el fín de dejarnos en herencia su verdad salvífica y con especial seguridad y sin error». [10]

Ya hemos tratado ampliamente este aspecto, al hablar de la verdad de cada uno de los textos bíblicos dentro del conjunto de todo el mensaje bíblico, AT y NT (véase cap. 15,3,d). Quiero únicamente subrayar que la unidad de la Sagrada Escritura como criterio hermenéutico para interpretar cada uno de los libros o cada uno de los pasajes no es sólamente una premisa dogmática, una premisa de fe. Al hacer esto no por ello abandonamos *del todo* el campo de la hermenéutica científica, que —de Schleiermacher en adelante— trabaja con esta premisa de «la visión global del conjunto literario» (véase cap. 17, A).

El contenido y la unidad de la Sagrada Escritura, como criterio hermenéutico para interpretar cada una de las unidades literarias de la Biblia, abre de nuevo (véase a,1) el problema del *sensus plenior* de la Sagrada Escritura; más aún, es su premisa. La mirada a la unidad de la Escritura nos pone de manifiesto que la interpretación histórica de la Biblia debe tener en cuenta el siguiente hecho: es posible que cada uno de los autores no sea consciente de aquello que en su afirmación se halla *implícitamente* presentado por su referencia al conjunto de toda la revelación de Dios. El sentido pretendido y expresado por el autor humano en un texto y el sentido pretendido por Dios a través de la inspiración que abarca toda la revelación bíblica y funciona en el conjunto del Canon de la Escritura, no son sencilla y totalmente la misma cosa. En un texto interpretado históricamente, que es al mismo tiempo —en virtud de la inspiración— expresión del hombre y expresión de Dios, se oculta por parte de Dios algo más de lo que el autor sagrado podía captar. El problema del *sensus plenior* se halla inevitablemente planteado, por encima de la cuestión, controvertida entre los teólogos

[10] A. GRILLMEIER, o.c., p. 235.

y que el Concilio no ha querido dirimir (véase las notas 4 y 5), acerca de cómo hay que entender propiamente la relación entre el *sensus divinus* y el *sensus litteralis*: unos pretenden reducir el *sensus plenior* lo más posible al sentido históricamente demostrable y, por lo tanto, a una inteligencia más completa del mismo, otros, por su parte, quieren situarlo en un *grado ulterior de profundización en el sensus litteralis*, que —sin ser completamente extraño a él— con todo lo supera y lo trasciende (véase B, 6).

b.2. La Tradición viva de toda la Iglesia

La DV 12 habla expresamente de Tradición con mayúscula y no de tradición o de tradiciones eclesiales [11]. Se trata de la misma Tradición de la que la DV habla ampliamente en el cap. II: es «la Tradición de origen apostólico», «expresada de forma especial en los libros inspirados»; que «debe ser conservada con sucesión continua hasta el final de los tiempos»; mediante la cual «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo cuando ella es y todo cuanto ella cree»; que «progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo...»; «por esta (Tradición) la misma Sagrada Escritura se conoce (en la Iglesia) más a fondo y se hace incesantemente activa»; que está «estrechamente unida y en comunión con la Sagrada Escritura» (DV 8-9).

Decir que en la interpretación de la Escritura «hay que tener en cuenta la viva Tradición de toda la Iglesia», significa —en una palabra— que la Biblia debe ser interpretada *en la Iglesia*, ya que la Escritura es hija de la Iglesia y constituye una de sus estructuras fundamentales (véase cap. 11, 2-4), ya que la Iglesia depositaria de la Escritura, en virtud del mismo Espíritu que actúa en las dos, se halla en sintonía connatural con la Sagrada Escritura y posee su sentido *como por instinto*.

Es cierto que nos podemos preguntar: *¿qué Tradición?, ¿en qué Iglesia? La noción católica de Iglesia* formula una concepción precisa de «viva Tradición de toda la Iglesia», la cual puede también definirse como «continua re-lectio Sacrae Scripturae in Ecclesia», pero no debe omitirse *ninguno* de los sujetos «tradendi» de la Tradición: «las afirmaciones de los Santos Padres (que) atestiguan la vivificante presencia de esta Tradición...», en el período más cercano a los orígenes cristianos; «la reflexión y el estudio de todos los creyentes, los cuales meditan en su corazón las cosas y las palabras transmitidas», y también «la profunda inteligencia que les proviene de la experimentación de las cosas espirituales»; «la predicación de aquellos que con la sucesión apostólica han recibido un carisma seguro de verdad» (DV 8).

[11] Un «modus« al art. 12 en la votación del 21 de setiembre de 1965, propuesto por 13 Padres, sugería: «... ut scribatur *Traditio* cum maiuscula quia non agitur tantum de traditionibus ecclesiasticis. Insuper addere volunt *Magisterium* et *sensum fidei populi Dei*. Alius vult citari *Patres Ecclesiase...*». La Comisión teológica respondía el 19 de octubre de 1965: «Scribatur ... vivae *totius* Ecclesiae *Traditionis* et analogiae fidei:. Ita ut totius Ecclesiae Traditione iam cointelliguntur *Patres* et *sensus fidei*...»(*Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 712). En cuanto a la relación entre Tradición y tradiciones cfr. G. O'COLLINS, Criteri per l'interpretazione delle tradizioni, en AA.VV., *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, pp. 397-441.

Se puede decir también aquí que (véase 1) no se nos aparta de las exigencias de una hermenéutica científica cuando se apela a la Tradición y la autoridad como criterios de una buena hermenéutica: Gadamer lo enseña (véase cap, 17,1); pero una vez más se debe prestar atención a la *noción católica de Tradición*. Esta tiene, para el lector y el exégeta católico, el valor y la función de *norma-regla de interpretación*, pero no hay que confundirla con una especie de «prisión dogmática», según un modelo legalista. Mantenerse en el contexto de la Tradición significa, hermenéuticamente hablando, aceptar una determinada comprensión de la persona y del acontecimiento de Jesucristo, cumplimiento de la Revelación, tal como se desarrolló en el determinante y autorizado comienzo de la comunidad apostólica y tal como se ha desarrollado con autoridad propia (piénsese en los Concilios ecuménicos) a lo largo de la tradición post-apostólica. Aceptar esta comprensión no para detenerse en ella, sino para adoptarla como punto de referencia necesario para cualquier ulterior desarrollo de la comprensión. En otras palabras, la Tradición posee una función hermenéutica de guía y norma, ya que ella proporciona un «horizonte de comprensión»: es como el cauce por el que corre el río de la Palabra de Dios y de su ininterrumpida comprensión. «Esto no significa esterilidad hermenéutica...» «El poder que ha sido confiado a la Iglesia y que ella ha merecido constantemente mediante su constante fidelidad y también sus pruebas, no es el poder del guardián de un Museo o de un Archivo...; más bien tiene la autoridad y dignidad de la esposa: *viva coniux, dimidium Christi vivi...* Para atraer a los hombres al cuerpo de la Iglesia, se hace cada vez más necesario abrirles ante todo el alma de la Iglesia». [12]

En el contexto de la viva Tradición de toda la Iglesia debidamente entendida se comprende mejor, tanto el papel de los exégetas en la Iglesia (penúltima frase de la DV 12), como el papel del Magisterio en materia de exégesis (última frase). La relación entre el trabajo de los exégetas y el Magisterio de la Iglesia está expresado en términos de colaboración *positiva*: «Es tarea de los exégetas contribuir de acuerdo con estas normas a una más profunda inteligencia y exposición del sentido de la Sagrada Escritura, proporcionando los datos previos, con los cuales madure el juicio de la Iglesia». La *Divino Afflante Spiritu* parecía indicar todavía a los exégetas, después de haberles animado al trabajo, un campo específico de investigación, es decir, «los pasajes que todavía necesitan una segura y clara interpretación» (EB 109). La DV en cambio encomienda a los exégetas, como su ministerio específico, *toda la Escritura* en toda su complejidad y con el fin de investigar, desde su punto de vista y cada vez con más profundidad, el significado. El fin de la Tradición de la Iglesia con relación a la Escritura es por lo tanto común a todos sus hijos: una comprensión cada vez más profunda y consecuentemente una exposición del sentido de la Escritura. A los exégetas, la Iglesia del Concilio les ha señalado su camino específico; es su deber recorrerlo seriamente y en su totalidad, con el fin de «proporcionar los datos previos mediante los cuales vaya madurando el juicio de la Iglesia».

Finalmente ¿cuál es el papel específico del Magisterio en materia de exégesis? El Magisterio de la Iglesia «no es superior a la Palabra de Dios, sino que está a su servicio, enseñando únicamente aquello que ha sido transmitido» (DV10):

[12] M. BLONDEL, cit. en FR. MUSSNER, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, p. 26.

su «oficio es interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida» (*ibid*). Por lo tanto, el Magisterio, en cuanto proclama la Palabra de Dios a *partir de la Escritura* en la que ha cristalizado la Palabra, cumple en cierto modo una función exegética, si bien la investigación exegética propiamente dicha no es su especialidad. La función específica del Magisterio es otra: «Cuanto se ha dicho aquí acerca del modo de interpretar la Escritura está sometido en última instancia al juicio de la Iglesia, la cual cumple el divino mandato y ministerio de conservar e interpretar la Palabra de Dios» (DV 12). El Magisterio, encargado de «custodiar e interpretar la Palabra de Dios» en virtud del «mandato divino» recibido de Cristo (cfr también DV 10), recibe de este mismo mandato la *autoridad* de intervenir en materia exegética, no para obstaculizar el trabajo de la auténtica y verdadera exégesis, sino para mantenerla en el justo camino y para pronunciar sobre los resultados exegéticos la *última* y definitiva palabra de juicio: «No existe ninguna razón para temer —escribe P. Grelot— que las dos operaciones (la de los exégetas y la del Magisterio) entren en conflicto, con tal de que la una y la otra se realicen dentro de las reglas propias de cada una. Las tensiones ocasionales que puedan manifestarse no constituyen más que una invitación a estudiar más profundamente los textos que encierran dificultad, hasta que aparezca la solución armoniosa en la que las aportaciones respectivas de la Tradición y de la exégesis se fecunden mutuamente, enriqueciendo así el patrimonio de la Iglesia» [13].

b.3 La analogía de la fe

Finalmente, como último criterio hermenéutico teológico, la DV 12 señala la *analogía de la fe*, es decir, la conciencia de la unidad de la Revelación y de la fe de la Iglesia. Todas las expresiones de la Revelación y de la fe se hallan estrechamente coordinadas y se iluminan mutuamente; toda expresión, por lo tanto, debe ser considerada a la luz de las otras y vinculada con ellas, si se la quiere entender correctamente y mantener abierta a una comprensión más profunda.

4. *La inteligencia «espiritual» de la Escritura en la voz de la Iglesia de Oriente* (S.E. Mons. N. Edelby)

Considero útil, como conclusión de este párrafo dedicado a los «principios de una hermenéutica teológica», citar casi íntegramente la intervención en el Concilio de Mons. Neófito Edelby, Arzobispo Melquita de Edesa [14], eco fiel de la tradición de la Iglesia oriental, particularmente celosa de la dimensión pneumática de toda lectura e interpretación de la Biblia.

El reconocía en la DV 12: «excelentes elementos sobre la aportación de las ciencias auxiliares de la exégesis, en particular de la crítica literaria», pero tenía la impresión de que el párrafo sobre «la interpretación de la Escritura en el contexto de la Tradición viva de la Iglesia, etc. resultaba demasiado débil respecto al precedente» y pedía «algunos desarrollos de acuerdo con los principios conteni-

[13] P. GRELOT, en AA.VV., La Révélation divine, tom. II, p. 378.
[14] *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, pp. 306-309.

dos en la DV cap. II». Según el Arzobispo de Edesa, el Concilio debería haber afirmado (véase 3, a) «la necesidad de la lectura espiritual, es decir, en el Espíritu Santo, de la Sagrada Escritura» y a este fin ofrecía «el testimonio de la Iglesia oriental sobre los principios propiamente teológicos para la interpretación de la Escritura» en los cuales «también los hermanos ortodoxos se reconocen plenamente».

Mons. Edelby comenzaba, poniendo el acento sobre la problemática posttridentina que, en Occidente, se ha acabado por oscurecer el verdadero núcleo y el verdadero problema de la hermenéutica bíblica:

«La timidez de este párrafo se explica sin duda por la dificultad de las iglesias latinas en salir de la problemática postridentina. Ahora bien, la época de la controversia con la Reforma ha pasado. Esta preocupación resulta extraña a las Iglesias orientales, como lo es para las jóvenes Iglesias de Africa y Asia. Es preciso salir de una vez de esta especie de obsesión y entrar en la totalidad del Misterio de la Iglesia. Y realmente en este esquema se trata de la Iglesia entera y no de debates escolásticos sutiles y estériles.

Es verdad que los Reformadores opusieron la Escritura a la Iglesia; y esto se pudo deber a que la Iglesia Latina, en la que habían nacido, había dejado atrofiarse de alguna manera el sentido auténtico de la Tradición, que tanto el Oriente como el Occidente habían vivido juntos durante el primer milenio (...), llegando a la esterilidad del s. XVI y a los pseudo-problemas que nos abruman, especialmente acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura».

Era preciso volver a los grandes principios propiamente teológicos de la interpretación de la Sagrada Escritura, los que siempre han guiado la lectura de la Biblia en la Tradición de la Iglesia de Oriente:

Primer principio. La Escritura y la Tradición no son realidades separables; la Escritura se sitúa en el centro del Misterio de la Iglesia:

El gran remedio está en volver al centro del *Misterio de la Iglesia*, rechazando aquella mentalidad demasiado jurídica, casi nominalista, en la que se encerró la teología tanto de los reformadores como de los latinos. Es la mentalidad que ya en el medievo oponía la consagración a la *epiclesis*, y que todavía recientemente consideraba el Primado y la Colegialidad como realidades separadas. Es la misma mentalidad que reaparece en la yuxtaposición de la Escritura y la Tradición. La cuestión no está bien planteada. Es preciso volver al Misterio de la Iglesia, que es el centro y el quicio de este Concilio. En realidad no se puede separar la misión del Espíritu Santo de la misión del Verbo encarnado. Este es el *primer* principio teológico de toda interpretación de la Sagrada Escritura.

Ni se debe olvidar que, más allá de las ciencias auxiliares de cualquier género que sean, la finalidad última de la exégesis cristiana es la *inteligencia espiritual de la Escritura a la luz de Cristo Resucitado*, como el mismo Señor nuestro se lo enseñó a los Apóstoles, según la narración de Lucas 24».

Segundo principio. La Escritura es una realidad litúrgica y profética; el lugar privilegiado de su interpretación es la liturgia:

La Sagrada Escritura es una realidad *litúrgica* y *profética*. Más que un libro escrito, es una proclamación. Es el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, cuyo momento principal y privilegiado es la celebración de la Liturgia eucarística. Mediante este testimonio del Espíritu Santo, la economía del Verbo revela al Padre. La controversia postridentina vio en la Sagrada Escritura ante todo una norma escrita. Por su parte la Iglesia oriental ve en la Sagrada Escritura más bien una consagración de la Historia de la salvación bajo la especie de la palabra humana, pero que es inseparable de la consagración eucarística, donde se recapitula todo el cuerpo de Cristo».

Tercer principio. La Escritura se interpreta en el contexto de la Tradición viva de la Iglesia, que asume el valor de *epiclesis* de la historia de la salvación:

«Esta consagración exige una *Epíclesis*, es decir, una *invocación y acción del Espíritu Santo*. La Sagrada Tradición es precisamente esta epíclesis. *La Tradición es la epíclesis de la Historia de la salvación*, es decir, la Teofanía del Espíritu Santo sin la que la historia del mundo resulta incomprensible y la Sagrada Escritura permanece letra muerta (...)».

Cuarto principio. La Escritura se interpreta en el contexto de la totalidad de la historia de la salvación:

«De aquí se desprende un cuarto principio: La Sagrada Escritura debe ser interpretada *dentro de la totalidad de la historia de la salvación*. En un principio, el Espíritu Santo suscita los hechos salvíficos y una comunidad de hombres, que había de ser, a la vez, testigo y actora de estos hechos. Los libros del Antiguo Testamento vienen a ser como la primera epifanía de Dios en medio de su pueblo. En un segundo tiempo, el hecho salvífico y la comunidad se realizan, y de forma definitiva, en Cristo Jesús: es la Economía del Verbo encarnado, de la que los libros del Nuevo Testamento constituyen como su única epifanía. Finalmente, en un tercer tiempo, es decir, en los últimos tiempos en los cuales vivimos, el Espíritu Santo se derrama personalmente para hacer presente en toda la historia la economía del Verbo encarnado y el poder de su resurrección: Esta es la economía del Espíritu, o bien, la Sagrada Tradición en el tiempo de la Iglesia.

Así pues, se ve que la Tradición, es decir, la Iglesia, al transmitir la efusión de la economía del Verbo, es esencialmente litúrgica. *Lex orandi lex credendi* (...) Una de las aplicaciones a la interpretación de la Escritura se refiere al criterio viviente de esta interpretación, ya que el Espíritu no se halla desencarnado, sino que es el Espíritu del Cuerpo de Cristo. La Tradición debe ser contemplada y vivida ante todo *a la luz del sacramento de la apostolicidad, es decir, del episcopado*. Este signo litúrgico y profético es también una epíclesis de la unidad infalible de la fe del pueblo de Dios. En este sentido sería deseable —digámoslo como un inciso— que la infabilidad del sucesor de Pedro se explique mejor conforme a este misterio de epíclesis. En realidad la autoridad de la Iglesia, como realidad jurídica, brota de la autoridad como realidad litúrgica y profética, y no viceversa; y dígase lo mismo de la misión canónica, que no es la fuente del Orden episcopal».

Finalmente, un *quinto* principio. La interpretación de la Sagrada Escritura debe respetar el sentido del Misterio:

«El Dios que se revela es realmente el 'Deus absconditus'. La Revelación no debe hacernos olvidar *la dimensión abisal de la vida de Dios*, Uno y Trino, que el pueblo creyente vive pero de ninguna manera puede llegar a agotar. La Iglesia oriental afirma que la *Revelación* es ante todo *apophatica*, es decir, una realidad que se vive en el misterio aun antes de ser proclamada en palabras. Esta nota 'apophatica' de la Revelación constituye en la Iglesia el fundamento de todas las riquezas de la Tradición que son siempre vivas. Una de las causas de las dificultades que ha experimentado la teología en estos últimos siglos radica en el hecho de haber pretendido los teólogos encerrar el Misterio en fórmulas. Al contrario, la plenitud del Misterio desborda no solamente la formulación teológica sino también los límites de la letra de la Sagrada Escritura.

Por este motivo, aun cuando el Concilio no ha querido dirimir la cuestión del 'sensus plenior' de la Sagrada Escritura, se debería afirmar —si no me equivoco— la necesidad de leer la Escritura 'spiritualiter', es decir, en el Espíritu. No se trata únicamente de la 'analogia fidei', sino de la totalidad del Cristo resucitado, cuyo Espíritu Santo realiza progresivamente en la Iglesia tanto el testimonio como la Parusía».

B) Indicaciones del Concilio Vaticano II en el sentido de la hermenéutica moderna [15]

Ya al comentar los «principios» hermenéuticos propuestos autorizadamente por la DV 12 (véase A), he señalado algunas fecundas indicaciones del Concilen

[15] Vuelvo a tomar aquí, integrándolo, el esquema de Fr. MUSSNER, Histoire de l'herméneutique, pp. 78-85.

el sentido de la temática que, a partir de Schleiermacher, se ha planteado la hermenéutica moderna. Ahora trato de completarlas con otras indicaciones presentadas por la DV en su conjunto y por otros documentos del Vaticano II, así como por documentos post-conciliares del Magisterio ordinario. Sobre esta base, se puede orientar una valoración de las más recientes directrices hermenéuticas y de sus repercusiones (aplicadas o simplemente proyectadas) en el campo de la exégesis y de la hermenéutica bíblica.

1. *Una hermenéutica al servicio del carácter interpelativo de la Palabra de Dios*

La interpretación *existencial* de R. Bultmann, así como la de sus discípulos E. Fuchs y G. Ebeling (véase cap. 17, B, 1 y 2), insiste con toda razón en el carácter de interpelación y de llamada de la Sagrada Escritura, la cual quiere conducir al hombre al descubrimiento de su propia autenticidad y a una verdadera comprensión de sí ante Dios. *¿Qué es el hombre*?: no es solamente la pregunta que está al acecho en la experiencia cotidiana del hombre y que le acompaña siempre, provocada por el dolor y promovida por la alegría. Es también la pregunta de la Biblia (Cfr *Sal* 8, 4-5; *Jb* 7, 16-17; etc.), que ve el misterio del hombre en este su ser, al mismo tiempo, el *interrogante* por un Dios «desconocido», y sin embargo siempre al acecho, y el *interrogado* por este mismo «Dios». [16]

El carácter de interpelación de la Revelación bíblica ha sido expresamente subrayado varias veces en la DV (véase cap. 2): «Por medio de esta Revelación, el Dios invisible... habla (*adloquitur = se dirige a*) a los hombres como a amigos y conversa con ellos para *invitarles* (*ut... eos invitet*) y admitirles a la comunión con El»(DV 2): Dios, mediante la Tradición que es la intérprete activa de la Palabra bíblica, «incesantemente se *entretiene en hablar (colloquitur)* con la Esposa de su Amado Hijo» (DV 8); «En los libros sagrados, verdaderamente, el Padre... sale amorosamente al encuentro de sus hijos y *entabla una conversación (sermonem confert)* con ellos» (DV 21).

Por lo tanto, *comprender* la Escritura significa destacar, dentro del proceso hermenéutico, aquel preciso destinatario que somos *nosotros, aquí y ahora* (cfr DV 12: «lo que Dios ha querido comunicarnos a *nosotros*»): «... La fidelidad a la Palabra encarnada exige también, en virtud de la dinámica de la Encarnación, que el mensaje se haga presente, en su totalidad, *no al hombre en general, sino al hombre de hoy*, a aquél a quien el mensaje es anunciado ahora. Cristo se hizo realmente contemporáneo de algunos hombres y habló en su lenguaje. La fidelidad a El requiere que esta *contemporaneidad* continúe. En eso está toda la obra de la Iglesia, con su Tradición, el Magisterio y la predicación. La exégesis debe contribuir a esta tarea. La fidelidad al hombre moderno es comprometedora y difícil, pero es necesaria si se quiere ser fiel al mensaje hasta sus últimas consecuencias...». [17]

La DV nos señala el fin último de este conversar de Dios con nosotros mediante los Libros Sagrados: «... para invitarles y admitirlos a la *comunión con El*»(DV

[16] Cfr. V. MANNUCCI, Ecco l'uomo. Appunti per una «antropologia biblica», p. 33.

[17] Discurso de Pablo VI a los Profesores de S. Escritura de la A.B.I. del 26 de setiembre de 1970, con ocasión de la semana bíblica nacional sobre «Esegesi ed ermeneutica»: AAS, 62 (1970) 618.

2). Esto significa que Dios quiere hacer entrar a los hombres en el espacio de su comunión y de su amor. Así es como hallan un lugar —según creo—las aspiraciones hermenéuticas de un Schleiermacher (comprender es *compenetrarse, sintonizar, entrar en la vida* del texto y de su autor), de un Gadamer (comprender signfica llegar, a través de un *diálogo* con el texto, a un *consensus de re*), de un Fuchs (comprender constituye un *proceso vivo*, cuyo presupuesto es una forma particular de acuerdo con el texto y con su autor, un acuerdo en el ámbito del amor): (véase cap. 17).

Hablar de *hermenéutica existencial* implica necesariamente una cierta *subjetividad* de la hermenéutica que pone en cuestión la subjetividad del lector, lo moviliza con todos sus resortes intelectuales, sicológicos, religiosos y morales. No existe comprensión verdadera sin una pre-comprensión: «Para entender al otro debo encontrarme o ponerme en sintonía con él, debo superar todo lo que en mí suponga una cerrazón, una rémora para captar genuinamente sus palabras, cualquier intento de falseamiento» [18]. Mas, ¿cómo evitar el escollo del *puro subjetivismo* en una hermenéutica existencial, aun después de haber salvado la objetividad del mensaje bíblico, tanto la vertical (o sea Dios), como la horizontal (o sea, la historia)?. La interpretación existencial debe ser verificada mediante *dos criterios*:

a. El criterio hermenéutico *literario* - Mi interpretación existencial debe estar justificada siempre con una conexión seria y crítica con el texto bíblico. El lector no puede construir con las palabras del texto el sentido que mejor le parezca o que le resulta menos malo; el lector serio hace un esfuerzo por captar lo que el autor dice, y el lugar para dicha comprensión es el texto mismo. Una interpretación existencial hecha a la ligera, que no pase a través de una exégesis seria del texto o que sencillamente prescinda de él, corre el peligro de desembocar en el alegorismo, en una interpretación fantasiosa, visceral.

b. El criterio de la *Tradición* - Mi interpretación debe buscar y hallar una dimensión de *verificación eclesial* en el ámbito de la pequeña Tradición y de la gran Tradición. Esto significa confrontar críticamente mi interpretación con la de los hermanos en la fe, e incluso con aquella más amplia verificación ofrecida en el horizonte hermenéutico, constituido por la «viva Tradición de toda la Iglesia« (véase A, 3, b.2).

2. *Atención hermenéutica al lenguaje humano de la Biblia.*

La hermenéutica moderna, aun dentro de la variedad de sus proposiciones, considera unánimemente el problema hermenéutico desde el ángulo visual de la filosofía del lenguaje: esencia de la palabra, esencia del lenguaje, estructura del lenguaje.

La DV, siempre partiendo del presupuesto de fe en la Inspiración bíblica, ha llamado a los escritores sagrados «verdaderos autores» (DV 11) y ha puesto de relieve todo el valor y espesor del lenguaje humano de la Biblia: «Dios ha hablado por medio de los hombres y de una manera humana» (DV 12); «Las palabras de Dios, expresadas con lenguaje humano, se hicieron semejantes al

[18] A. RIZZI, Letture attuali della Bibbia, p. 264.

hablar del hombre, como ya el Verbo del Padre Eterno, habiendo tomado las debilidades de la naturaleza humana, se hizo semejante al hombre» (DV 13). Con esto el Concilio no sólo ha invitado a los exégetas a tomar en serio toda la densidad del lenguaje humano de la Biblia, sino que lo ha señalado como la *única* vía a recorrer si se quiere captar el *sensus auctoris* que es también el *sensus divinus* en la Escritura: véase A, 1.

No es la Iglesia la que nos proporciona los métodos e instrumentos para el análisis del lenguaje humano, sino las ciencias humanas; y el exégeta debe valorarlas sin prescindir de ninguna de ellas, siempre que se trate de «métodos» o de «instrumentos» en cuanto tales. La misma DV 12, con el «inter alia» (véase A, 2b) ha señalado en los géneros literarios *un* camino, pero no el único. Quedan abiertos otros muchos, como afirmó explícitamente Pablo VI en su discurso a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica el 17 de marzo de 1974: «Parece asimismo que la nota dominante y distintiva de la exégesis contemporánea es la reflexión sobre las profundas relaciones que vinculan entre sí la Escritura y la Iglesia de los primeros tiempos. Las investigaciones sobre *la historia de las tradiciones, de las formas, de la redacción (Tradition-Form-Redaktionsgeschichte)* que Nos hemos estimulado, con las necesarias correcciones metodológicas, en la reciente instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios, ¿no entran dentro de esta perspectiva? Y las instancias contemporáneas sobre la necesidad de integrar una lectura «diacrónica», es decir, atenta al desarrollo histórico del texto, con una consideración «sincrónica» que proporciona el lugar que le corresponde a las conexiones literarias y existenciales de todo texto en relación con el complejo lingüístico y cultural en el cual se inserta ¿no se han introducido también claramente en la vida de la Iglesia?». [19]

Por lo tanto, el mismo análisis lingüístico estructural, que estudia el lenguaje como *dato*, en su aspecto *formal-horizontal* (*sincrónico*), está considerado como uno de los instrumentos de análisis del lenguaje humano de la Biblia (véase cap. 17, A, 4 e, B, 5).

3. *Experiencia y proceso hermenéutico*

Ha sido sobre todo Gadamer (véase cap. 17, A, 1) quien ha llamado la atención sobre la función y sobre la importancia de la *experiencia* en el proceso hermenéutico. Jamás la experiencia es pura ciencia sino algo existencial que aporta madurez y sabiduría a quien, partiendo de la experiencia primaria fundamental de la «limitación humana» en virtud de la cual «sabe que no tiene dominio sobre el tiempo y el futuro» [20], se abre tanto a la tradición en la que se expresa su experiencia pasada y lo enriquece, como a las experiencias nuevas que le esperan a él y a los otros. La experiencia es, para Gadamer, «experiencia *dialéctica*»: «La verdad de la experiencia contiene siempre una referencia a nuevas experiencias. De ahí que aquel a quien llamamos hombre experimentado no es sólo alguien que ha llegado a ser tal *a través de* una serie de experiencias realizadas, sino que está también *abierto a* otras experiencias (...). La dialéctica de la expe-

[19] A.A.S. 66 (1974) 236.

[20] G. GADAMER, Verità e metodo, p. 413; cfr. voz «esperienza» en el índice de temas, ibid., p. 573.

riencia no se realiza plenamente en un saber, sino en una apertura a la experiencia que procede de la misma experiencia». [21]

La DV ha recuperado el valor de la *experiencia* en el proceso hermenéutico de la Sagrada Escritura. El antiguo Israel «*experimentó*» (*experiretur*) cuál era el plan de Dios para con los hombres», y también por este camino «lo comprendió con una profundidad y claridad cada vez mayores» (DV 14); los Apóstoles «después de la Ascensión del Señor, transmitieron a sus oyentes lo que Jesús había dicho y hecho con aquella plena inteligencia de la que ellos gozaban, *amaestrados por los sucesos gloriosos* de Cristo e iluminados por el Espíritu de verdad» (DV 19). Sobre todo, uno de los factores que, en la Tradición de la Iglesia, contribuyó al «desarrollo de la comprensión, tanto de las cosas como de las palabras transmitidas» fue precisamente la *intima spiritualium rerum quam (credentes) experiuntur intelligentia*, es decir, *la profunda comprensión de las realidades espirituales que (los creyentes) experimentan* (DV 8: para la historia de este texto conciliar, véase cap. 3, nota 29). Sepan, pues, los lectores y exégetas de la Biblia que la *experiencia de la fe* —ya que de ésta se trata— es instrumento hermenéutico primario para el que quiere comprender realmente la Palabra de Dios.

4. *La hermenéutica bíblica al servicio de la historicidad y de la verdad de la Escritura*

El escepticismo histórico de la exégesis liberal del siglo pasado, que de alguna manera se prolonga con R. Bultmann, no constituye ya *el* problema de la hermenéutica bíblica actual aplicada a la historia. Los discípulos de Bultmann: E. Fuchs y G. Ebeling, por no hablar del grupo de Pannenberg (véase cap. 17, B, 1-3) han contestado al negativismo histórico de Bultmann en nombre de los mismos principios del maestros: el conocimiento del «Jesús de la historia» aparece como una exigencia de la fe en el *Kerygma*.

El problema nuevo proviene hoy a la hermenéutica bíblica de la evolución que han experimentado la concepción de la historia y el método histórico. El positivismo histórico ha quedado superado, la pretendida «neutralidad» de lo que se pudo llamar la historia-ciencia se ha demostrado ficticia. El historiador tiene que vérselas con una *objetividad* histórica muy especial, ya que en la historia se expresa la *subjetividad* de las personas, de los grupos y de la sociedad que fueron sus protagonistas. Por otra parte, la conciencia de la existencia y del mundo, propia del historiador como persona, se refleja necesariamente sobre el modo como dicho historiador lleva su trabajo, es decir, valora los documentos, elabora hipótesis, interpreta los datos observados, etc. Finalmente, el intérprete de los documentos históricos no puede evitar la pregunta y la relativa respuesta: «¿Por qué el hombre de hoy se interesa por la historia?» ¿Por simple curiosidad de recuperar arqueológicamente un pasado sepultado? ¿Para comprenderse a sí mismo como «ser histórico» por naturaleza? ¿Para comprender la historia del presente, hija de la historia del pasado? ¿Para hallar en la experiencia del pasado lecciones útiles para la construcción actual de la sociedad? ¿Para orientar el presente histórico en orden a la construcción del futuro de la historia?

Desde Schleiermacher el estatuto de la hermenéutica en el campo histórico

[21] Ibid., p. 411.

ha cambiado. La comprensión «adivinatoria»(Schleiermacher), la ciencia histórica como «ciencia del espíritu» (Dilthey), la «conciencia histórica» como «situación hermenéutica» en cuanto que el interpréte de una obra o de una tradición está inevitablemente sometido «a las influencias de la historia de sus influencias» (de la obra y de la tradición) (Gadamer): todo esto complica y al mismo tiempo profundiza el planteamiento hermenéutico aplicado a la historia y obliga al intérprete —también al intérprete de la Biblia— a plantear en nuevos términos el antiguo problema de la *verdad* de la historia.

Sabemos muy bien hasta qué punto el problema de «la *verdad* que Dios, *en orden a nuestra salvación*, ha querido que fuese consignada en las Sagradas Letras» (DV 11) ha comprometido los trabajos del Concilio Vaticano II (véase cap. 15) y, hablando de la crítica-histórica (véase A, 2, c) hemos subrayado —contra toda deshistorización de tipo bultamanniano— la importancia decisiva de los *acontecimientos* de la historia de la salvación especialmente evangélica, y la posibilidad de su recuperación histórico-crítica en la exégesis. Aquello que jamás ha existido, ni sucedido, no puede tener ningún significado, ni para mí, ni para la historia presente, ni futura.

Sin embargo la misma DV parece ser consiciente de que la verdad de los acontecimientos narrados en el AT y en el NT, precisamente en virtud de la especificación formal en los términos del «nostrae salutis causa», no coincide *sic et simpliciter* con su historicidad objetiva, que en realidad es indispensable y como tal debe ser afirmada y asegurada. La fatigosa elaboración del párrafo referente a la verdad histórica de los Evangelios [22], que condujo hasta el texto definitivo de la DV 19, pone de manifiesto la preocupación de los Padres conciliares, de una parte, por salvaguardar la historicidad objetiva de los sucesos narrados por los evangelistas, y de otra, por hacer razonable la historia de la tradición evangélica que ha confluido en los Evangelios escritos y el carácter de predicación que los Evangelios mantienen. No es una casualidad el que la Comisión introdujera *in extremis*, tras una carta del Sumo Pontífice Pablo VI con fecha 18 de octubre de 1965 [23], un *inciso* al comienzo del párrafo 9: «La Santa Madre Iglesia ha defendido y defiende con firmeza y la mayor constancia que los cuatro indicados Evangelios, *de los que afirma sin ninguna duda la historicidad, fielmente* transmiten cuanto Jesús Hijo de Dios, durante su vida entre los hombres, etc.». El término *historicitas*(= historicidad), que hasta el momento había sido evitado, se introduce aquí para afirmar más decididamente la inequívoca historicidad de los Evangelios. Por otra parte, los períodos del párrafo 19, equivalentes a las tres fases de la tradición evangélica (Jesús - Los Apóstoles - Los Evangelistas) descritas por la *Sancta Mater Ecclesia* y recogidas en la DV 19 (véase cap. 16, 6) «indican las fuentes sobre las que descansa la historicidad de los Evangelios e indican asimismo la índole precisa de dicha historicidad»[24].

[22] Cfr. entre los diversos comentarios al cap. V de la DV: X. LEON DUFOUR, en AA.VV., La Révélation divine, tom. II, pp. 401-431; L. RANDELLINI, en AA.VV., Commento alla Cost. Dogmatica sulla divina Rivelazione, Milano 1967², pp. 186-236; M. ZERWICK, en AA.VV., La Bibbia nella Chiesa dopo la Dei Verbum, pp. 135-156; E. GALBIATI, en AA.VV., La Cost. Dogmatica sulla divina Rivelazione, pp. 367-415.

[23] Cfr. G. CAPRILE. Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia di un testo, en CC, 117 (1966), I, pp. 214-231.

[24] L. RANDELLINI, o.c., p. 210.

La DV 19 afirma, sin lugar a dudas, que los Evangelios «transmiten fielmente cuanto Jesús Hijo de Dios, durante su vida entre los hombres, realizó y enseñó efectivamente, para su salvación eterna»: y dado que «historicidad» no parece la pura y simple atención al dato objetivo de la historia sino a la *verdad del sentido* de los sucesos y de las palabras de la vida de Jesús, la cual arranca sin embargo y se fundamenta sobre los sucesos realmente acaecidos y sobre palabras realmente pronunciadas. Además *los Apóstoles*, al predicar a Jesús, «transmitieron a sus oyentes lo que El dijo e hizo con *aquella plena inteligencia* (*ea pleniore intelligentia*) de la que ellos gozaron, adoctrinados por los hechos gloriosos de Cristo e iluminados por el Espíritu de la verdad»: De ahí que su interpretación de la vida de Jesús, reflejada en los Evangelios, se halla nutrida por su más madura experiencia de fe y sometida a la «historia de las influencias» que el acontecimiento-Cristo había tenido sobre ellos y sobre la Iglesia primitiva. Finalmente, los mismos *Evangelistas* no hacen obra de puros coleccionistas o anticuarios literarios, sino que son predicadores por escrito, heraldos y testigos del Misterio de Cristo Jesús, cada uno según su forma particular, cada uno con su objetivo preciso, mirando también a las necesidades y exigencias de sus lectores a quienes se dirigían, personas y comunidades. Según la DV 19, ellos «eligieron..., sintetizaron..., explicaron..., manteniendo en definitiva el carácter de predicación». Por lo tanto, en su profesión de historiadores, el interés está en el profundo significado de la historia de Jesús, expuesto de una manera majestuosa, gráfica, conmovedora, a la luz de la propia experiencia, con el fin de iluminar, guiar y edificar la fe y la comunidad de los creyentes, o sea, la Iglesia de su tiempo, en ambientes diversos, «conforme a situaciones particulares de las Iglesias» destinatarias de los Evangelios. La preocupación del inciso inicial vuelve en la última frase del tercer período: «Pero siempre de tal manera que refieren sobre Jesús *con sinceridad y verdad* (lit: *cosas verdaderas y sinceras = vera et sincera*), con lo que se insiste en la dimensión *objetiva (cosas verdaderas)* y *subjetiva (cosas sinceras)* de la verdad de las narraciones evangélicas. A esta frase se añade el último período de la DV 19: «Ellos (los evangelistas), realmente, echando mano, bien de sus propios recursos o del testimonio de quienes 'desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra' escribieron con la intención de darnos a conocer *la verdad* (cfr Lc 1, 1-4) *de las cosas* acerca de las cuales hemos sido instruidos».

Conclusión—El itinerario seguido por la tradición evangélica (desde Jesús hasta los Evangelios) no compromete la «historicidad» de los Evangelios, la «verdad y la sinceridad» de los evangelistas, la «verdad de las cosas» transmitidas; pero es también verdad que «historicidad-verdad-sinceridad» se han de comprender a la luz de la historia de la tradición evangélica y a la luz de la finalidad específica de las narraciones evangélicas. Sin dificultad podemos estar de acuerdo con quienes defienden que la «verdad» de la que habla la DV se debe entender más claramente según el concepto semítico y bíblico de verdad, que es la revelación bíblico-cristiana, la doctrina del Evangelio, el mensaje de la salvación; [25] no obstante, debe quedar claro, para evitar cualquier equívoco, que la

[25] Cfr. O. LORETZ, La verità della Bibbia. Pensiero semitico e cultura greca; I. DE LA POTTERIE, La vérité dans Saint Jean, tom. I, pp. 1-36 y tom. II, pp. 1019-1060.

divina verdad de la salvación afirmada por la Biblia se ha revelado en una historia concreta y que la exégesis no puede dejar de lado las discusiones de los problemas históricos, especialmente en el caso de las investigaciones referentes a la vida de Jesús.

5. *Dimensión histórico-política de la hermenéutica bíblica*

El mundo y el futuro de la historia han sido encomendados al hombre contemporáneo y a su compromiso en la historia, en un espíritu de esa sana *secularidad* que es la justa autonomía de la criatura y del mundo, muy distinta de un secularismo cerrado en sí mismo y absolutizante. El futuro no es algo que hay que esperar sin más, sino que hay que construir. La hermenéutica de la historia se encarga de hacer que los hechos del pasado hablen a la existencia y a la historia actual, abiertas a un futuro renovado que hay que *provocar* no sólo con el anuncio, sino con una *praxis* dinámica (véase cap. 17, B, 3).

No es éste el lugar para proponer un debate crítico sobre la «teología política» y sobre las varias «teologías de la liberación», que han ocupado a católicos y protestantes después del Concilio. Quiero únicamente señalar que todo ello no constituye un *novum* absoluto respecto al Concilio Vaticano II: la Constitución pastoral *Gaudium et spes (1965)* puso ya las premisas para una «teología política de la liberación y de la salvación», de acuerdo con la dimensión histórico-salvífica del mensaje del AT y del NT, y en consonancia con las Encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII. Otros documentos del Magisterio, posteriores al Concilio, han profundizado ulteriormente y precisado la dimensión histórico-salvífica-liberatoria del mensaje cristiano, de la fe y del empeño de la Iglesia, sea como institución, sea como individuos o grupos de creyentes. Por enumerar los principales, citaremos la Encíclica *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, el Documento del III Sínodo de los Obispos sobre *La justicia del mundo* (1971), la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, hasta la primera Encíclica del Papa Juan Pablo II, la *Redemptor Hominis* (1979) y sus discursos en la América Latina (1980).

Nuestra tarea, aquí, es la de ver sus influjos en la hermenéutica bíblica. La «teología de la esperanza» y la «teología (o las teologías) de la liberación» han provocado indudablemente una ulterior *revolución hermenéutica* incluso en el campo católico, para quien pretende acceder a la Biblia con las *demandas* urgentes y dramáticas provocadas por la historia presente que prepara la historia del mañana.

Proponemos algunas reflexiones y algunos criterios-básicos para una lectura de la Biblia en esta clave. [26]

a. La exégesis y la teología bíblicas contemporáneas han sacado a la luz —mucho más que en el pasado— el poder de interpelación en orden a una salvación y a una liberación fáctica en la historia, intrínseca al mensaje bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento.

[26] Cfr. H. SCHÜRMANN, Il servizio critico-soziale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizzato, en AA.VV., Dibattito sulla «teologia politica», pp. 61-83; AA.VV., Liberation des hommes et salut en Jésus Christ. Une étude biblique (lére et 2éme partie), en *Cahiers* «Evangiles» 6-7, Du Cerf, Paris, 1973-1974.

La tradición del pueblo de Israel y su diálogo con Yahvé en la historia manifiestan un sentido tan unitario de la fe en su relación con el mundo que la realidad material y social, política y cívica, en una palabra, toda la actividad temporal de la comunidad humana, entra completamente en la historia de la salvación que Dios dirige junto con Israel, es su urdimbre, su atmósfera normal y natural. Ahí la historia no es en ningún sentido «espiritualista»: es historia portadora de libertad, es historia de *éxodo* de la esclavitud hacia una tierra prometida que es ya «nueva tierra» para los hombres renovados, porque han sido liberados «de» la esclavitud en orden a ser libres «para» servir a Dios y servirse recíprocamente en la justicia y en la paz. La palabra de los Profetas es, de una manera muy particular, *protesta* y *crítica* contra un falso *establishment* que descuida la apertura social y defrauda a los hombres en cuanto a la libertad: es a la vez *promesa* cargada de esperanza y de iniciativa histórica.

La misma predicación de Jesús «anunciaba, es verdad el *esjatón* (cfr Mc 1, 15) y esto se realizaba en su actividad (Lc 11, 20, en su muerte y resurrección). No obstante, su mensaje escatológico era, al mismo tiempo y en gran medida, *crítico* frente a la sociedad: contra el fariseismo (Mt 18), contra los ricos (Lc 6, 24), contra Herodes (Lc 13, 31 s), contra toda forma de cesaropapismo (Mc 12, 17), contra la debilidad del mundo en la enfermedad y en la muerte y contra los poderes enemigos de Dios que en esa debilidad se expresaban (cfr Jun 11, 33; 38)». [27].

b. Pero, frente a las concepciones unilaterales a las que puede conducir (y a veces ha conducido) este tipo de lectura «crítico-histórico-política» aplicado a la Biblia [28], junto a los criterios generales arriba expuestos y válidos para todo tipo de lectura (véase A), hay que tener presentes algunas observaciones específicas:

1.º La dimensión *religiosa* de todo el mensaje bíblico, A y NT, excluye toda lectura unilateral, empeñada en disolver toda intencionalidad de *transcendencia* (entendiendo por transcendencia la *apertura a Dios y al misterio del hombre* inagotable en el tiempo y en la historia), que es innata a toda página de la Biblia.

2.º El hombre de la antropología bíblica no es solamente un «cor inquietum» [29], cargado de inquietud por Dios, sino —por decirlo de nuevo con S. Agustín— es un «cor incurvatum in seipsum», es decir, tiene un *corazón pecador* [30]. No obstante todo su afán y sus revoluciones, que tienen el objetivo de hacer más humana la vida y más humano el mundo, el hombre descubre que en todas sus acciones no construye otra cosa que a sí mismo y envenena egoístamente su obra. Sólo la *fe*, que es el centro del mensaje bíblico cristiano libera al hombre de la actuación «en nombre propio»; la revelación quiere ante todo

[27] H. SCHÜRMANN, o.c., p. 65.

[28] Cfr. la Declaración de la «Comisión Teológica Internacional» sobre *Promoción humana y salvación cristiana*, del 30 de junio de 1977, en Regno/Docum. 19 (1977) 457-463.

[29] S. AGUSTIN, Confesiones, 1, 1, 1.

[30] Cfr. la teología del pecado en Gen 1-11: V. MANNUCCI, La storia delle origini, en *Parole di vita* 24 (1979) 175-192.

un hombre liberado y salvado por Jesucristo en el *corazón*, que cabalmente es la interioridad de la que nacen los pensamientos, los proyectos y las acciones.

3.° La dimensión meta-histórica de la salvación cristiana [31] constituye el ineludible horizonte último hermenéutico de toda lectura «política» de la Escritura. La economía de la salvación bíblico-cristiana difícilmente se deja homologar con sólo el aspecto histórico, ya que se trata de una salvación que, si bien atraviesa la historia y se inscribe en ella, la trasciende para introducir al hombre en la participación de la vida trinitaria. *Dios es el futuro del hombre y de la historia*: la identificación entre la historia del mundo y la «historia de la salvación» nunca será alcanzada totalmente en el tiempo, sino que se realizará plenamente en la transfiguración de la historia, en el Reino escatológico de Dios.

Afirmar la trascendencia, como fundamento y como cumplimiento último del hombre y de su libertad, significa sentar las bases más sólidas para la *guarda* del hombre, de la humanidad y de la creación cósmica total en una medida enteramente singular. De este modo se llega a ser *responsables* del hombre y de lo humano *de cara a Dios*, con vistas al *nuevo mundo de Dios* al final de los tiempos, que no estará en total discontinuidad con nuestra vieja tierra, con nuestro viejo mundo. Esperamos «*nuevos* cielos y *nueva* tierra» (*Is* 65, 17; 66, 22; 2 *P* 3, 13; *Ap* 21, 1): ¡Pero no obstante siempre se tratará de *cielos* y de *tierra*! [32]

Aguardar, con una espera activa y responsable, el establecimiento definitivo del *éschaton* por medio de la esperanza cristiana, significa poner una *reserva escatológica* a toda utopía intramundana e intrahistórica, desde la cual el presente se idealiza con demasiada frecuencia, como sucede en la sociedad sin clases de la utopía marxista y en la sociedad universal del bienestar de la utopía capitalista.

4.° La esperanza cristiana, si ordena, critica y recoge, al mismo tiempo, las esperanzas humanas, es capaz, también, de superarlas y de conducirlas a su cumplimiento propio allá donde tienen su límite. Esta esperanza perdura hasta la posibilidad del fracaso en el plano humano y no disminuye ni siquiera con la muerte. En el mensaje cristiano y en la fe guardada por la Iglesia, junto al confesor *elocuente* que es el *profeta*, crítico perenne y turbador de todo *establishment*, queda lugar también para el *silencio-elocuente* del *testigo-martir*: «Se da una victoria en la derrota, de la que sólo la fe se da cuenta mirando a la cruz de Cristo. La oposición sufrida, la resistencia pasiva es un ácido que mina las bases de arcilla de las potencias establecidas y totalitarias»[33]. Al final de su empeño fáctico por la salvación-liberación de la vida y de la historia, el cristiano está muy contento de cantar el canto de los liberados:

«Cuando Yahvé hizo volver a los cautivos de Sión, como soñando nos quedamos;

[31] V. MANNUCCI, Storia della salvezza, en ER, vol. 5, cols. 1355-1387.

[32] Cfr. V. MANNUCCI, La Nuova Gerusalemme, en *Parole di vita*, 25 (1980) 424-440.

[33] H. SCHÜRMANN, o.c., p. 79.

entonces se llenó de risa nuestra boca
y nuestros labios de gritos de alegría.
Entonces se decía entre las naciones:
¡Grandes cosas ha hecho Yahvé con éstos!
¡Sí, grandes cosas hizo con nosotros Yavhé,
el gozo nos colmaba!» (*Sal* 126, 1-3)

Pero a merced de las potencias que pueden incluso crucificarlo, el auténtico cristiano, desde lo alto de la cruz de su martirio por causa de la justicia humanamente quebradiza, sabe cantar el nuevo «Cantar de los Cantares» de la libertad:

Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?...
...¿Quién nos separará del amor de Cristo?...
Pero en todo esto salimos vencedores gracias a
Aquel que nos amó.
Pues estoy seguro de que ni la muerte
ni la vida ni los ángeles ni los principados
ni lo presente ni lo futuro ni las potestades
ni la altura ni la profundidad
ni otra criatura alguna
podrá separarnos del amor de Dios
manifestado en Cristo Jesús Señor Nuestro» (*Rom* 8, 31-39).

6. *El «comprender» en la fe y el problema de los «sentidos bíblicos»* [34]

El *comprender* (*intelligere*), tal como la ha entendido la DV, considera ante todo y directamente «el significado que el escritor sagrado... ha querido expresar y de hecho ha expresado» en el texto. Esta afirmación hermenéutica es de importancia fundamental incluso para una lectura de la Biblia *en la fe*, que no quiera acabar en un alegorismo arbitrario, aunque sea de sello reciente. Como muchas veces he recordado, el sentido teológico-espiritual de la Escritura, pretendido por Dios, es ante todo el significado pretendido y expresado por el autor humano, es decir, el *sentido literal* del texto.

Con todo, ya la distinción y el empalme con «et» en la DV 12 (véase A, 1) entre «aquello que los autores sagrados intentaron realmente significar y lo que plugo a Dios manifestar por sus palabras, deja entrever una *tensión positiva* entre la intención de los hagiógrafos y la de Dios. Sobre todo, la referencia de la DV 12 a los criterios hermenéutico-teológicos, en orden a una lectura de la Biblia «en el mismo espíritu mediante el cual ha sido escrita» (véase A, 3), plantea de modo inequívoco el problema de la *complejidad* o *densidad* del significado bíblico, que la comprensión de los creyentes no puede marginar.

Si, con motivo de las experiencias pascuales los apóstoles fueron conducidos «a una comprensión más profunda (*pleniore intelligentia*) de aquello que Jesús

[34] Cfr. J. COPPENS, Il problema dei sensi biblici, en *Conc* 10 (1967) 135-150 (con bibliografía); L. ALONSO SCHÖKEL, Dinamismo della Tradizione, pp. 17-65 (con bibliografía).

había dicho y hecho» (DV 19); si «los libros del Antiguo Testamento... adquieren y manifiestan su pleno significado (*significationem completam*) en el Nuevo Testamento, que a su vez ellos iluminan y explican» (DV 16); si la Tradición, mediante sus instrumentos articulados de transmisión viva, es tiempo y lugar de «creciente comprensión (*crescit perceptio*) tanto de las cosas como de las palabras transmitidas» (DV 8): entonces, la misma hermenéutica bíblica viene a ser un itinerario progresivo, y la «comprensión» bíblica significa una penetración cada vez más profunda en el sentido de las Escrituras, en su complejidad o densidad.

Por lo demás, incluso bajo este aspecto, no estamos lejos de las instancias de la hermenéutica filosófica contemporánea. Schleiermacher y Dilthey nos han recordado que el intérprete puede comprender un texto del pasado mejor y más profundamente que su autor; para Gadamer, la explicación de un texto dentro de la tradición que lo ha conducido hasta nosotros se resuelve en un *plus* de *inteligibilidad* del mismo. Un texto, una vez escrito, adquiere un valor «autónomo», o no está ya vinculado de forma exclusiva al arco de tiempo y de intereses en los que se movieron el autor y sus inmediatos destinatarios; en las nuevas situaciones de los demás lectores el texto adquiere una resonancia más amplia, un plus de inteligibilidad [33]. Este potencial de significado, jamás agotado, explica la *perenne* validez de las grandes obras literarias y filosóficas, de todas las grandes obras de arte en general.

Si un texto literario no muere, sino que se abre a varios momentos de la vida y a una comprensión más amplia, con mayor razón debemos decir ésto del texto bíblico. La inspiración que hace de Dios el autor de la Biblia, así como la unidad del plan revelador y salvífico que abraza no sólo el tiempo del Antiguo y Nuevo Testamento, sino también el tiempo de la Iglesia y de la humanidad hasta la Parusía, hacen que el texto bíblico posea «*al menos* dos significados o dos niveles de significado: uno relativo al inmediato contexto histórico-literario en el que ha surgido; y otro relativo al más amplio contexto de la Biblia y de toda la historia de la salvación» [36]. La complejidad o densidad de significado de las páginas bíblicas es una *constante* hermenéutica en toda la Tradición, desde los comienzos de las relecturas internas del Antiguo Testamento, hasta la más reciente teoría del *sensus plenior* o *sentido pleno*. Sobre la base de este principio o constante, se pueden valorar las diversas técnicas de interpretación sucesivamente adoptadas, y se pueden señalar otras nuevas.

a. Diversidad de técnicas para una constante hermenéutica

Ya el Antiguo Testamento, con sus «re-lecturas» o «re-interpretaciones», hacía surgir un cierto tipo de *comprensión* de los textos del pasado, basado en su significado *antiguo* y *nuevo* a un tiempo. La misma intuición constituía la base de la exégesis del Judaísmo con su *Midrash* (*halaká* y *haggadá*) y su *Pesher* (véase cap. 16, 1 a-b).

Los autores del Nuevo Testamento, a ejemplo de Cristo, leen el Antiguo Testamento según el *principio-esperanza* y redactan sus libros según la *estructura*

[35] Cfr. A. RIZZI, Letture attuali della Bibbia, p. 59.
[36] C. BUZZETTI, Esegesi ed Ermeneutica, en DTI, vol. 2, p. 121.

normativa «promesa-cumplimiento-superación» (véase cap. 16, 1 c). La constante hermenéutica es una lectura cristológica y cristiana del Antiguo Testamento (cfr DV 15-16); pero se conjuga en los escritores del Nuevo Testamento con un elemento contingente, que son los procedimientos técnicos del tiempo. Y aquí cabe preguntarse si el «impasse» en el que se ha encontrado la técnica del sentido *tipológico* (que después se ha tratado de superar con la técnica sucesiva del *sentido pleno*) no deriva precisamente del hecho de haberse transformado en *sistema* lo que el NT proponía meramente como un *principio* hermenéutico general (= la antigua economía tiene un valor *ejemplar* respecto de la nueva) no reducible a una única técnica exegética, la del sentido tipológico. No es casual que el NT emplee la terminología muy variada de «typos, anti-typos, hypodeigma, parabole, skia, eikon», con significados también diversos (por ejemplo *typos* en *Hb* diverso de *Pablo* y de 1 *P*); no es casual que la DV 15 y 16, precisamente hablando de «typos», evite la categoría de «sentido tipológico».

En la época patrística, la *teoría* antioquena y la *alegoría* alejandrina, aunque con diverso acento y diversa medida, ponen las premisas del doble sentido de la Escritura: el sentido *literal* o histórico y el sentido *espiritual* (véase cap. 16.2). La exégesis medieval desarrolla la intuición origeniana con la admirable estructura hermenéutica cuatripartita (*historia, alegoría, tropología, anagogía*) o bipartita (*historia+alegoría, tropología* y *analogía*), aplicable primariamente al AT pero también al NT (véase cap. 16, 3).

S. Tomás (véase cap. 16, 3), queriendo reaccionar contra las exageraciones de tipo alegórico de una parte de la exégesis patrística y de la medieval, distingue un *doble sentido* de la Escritura: el sentido *de las palabras*, al que llama *sentido literal* y que es ya teológico y el único válido en teología: y el sentido de *las cosas* o de las realidades expresadas por las palabras, al que llama *sentido espiritual* y puede subdividirse en *alegórico, moral y anagógico*. Este doble sentido aparece claramente en la *Summa Th* 1, q. 1 a. 10; en cambio, es más difícil y problemático establecer si S. Tomás admitió o no la multiplicidad del sentido literal [37]. Precisamente en el texto citado de la *Summa*, si bien por una parte el Angélico parece coincidir con S. Agustín en «que también según el sentido literal en un mismo texto escriturístico existan más sentidos», por otra parte afirma que «todos los demás sentidos se fundan *en un solo sentido*, el literal: *Super unum, scilicet literalem* (ad I), y «aquellos tres modos de exponer la Escritura... pertenecen al *único sentido* literal: *Ad unum litteralem sensum*» (ad 2).

b. Las técnicas más recientes: El sentido tipológico y el sentido pleno

La técnica del *sentido tipológico* y la más reciente todavía del *sentido pleno* (o *sensus plenior*) arrancan, en última instancia, de la distinción de S. Tomás entre el sentido de las *palabras* y el sentido de las *cosas* o *realidades*. La densidad o multiplicidad de significados de los textos bíblicos quedaría así satisfecha y descrita. Además del *sentido literal* pretendido y expresado por el autor humano, tendremos un doble sentido integrativo, sobre todo desde el punto de vista de

[37] Cfr. G. BENEDETTI, en *I Libri di Dio*, pp. 114-117 (con bibliografía); C. SPICQ, Esquisse d'une histoire de l'exégése latine au Moyen Age, Paris, 1944; Id., en DBS, vol. IV, cols. 608-626; R.M. GRANT, A Short History of the Interpretation of the Bible, New York, 1963.

la intención de Dios, Autor de la Escritura por medio de la Inspiración: un *sentido* literal *pleno* que tiene por objeto las *palabras* del texto bíblico, un *sentido tipológico* que tiene por objeto *las cosas* o *realidades* expresadas por el texto.

Una tal distinción entre «palabras» y «realidades» aparece cada vez más problemática. No existen en la Biblia «realidades» (acontecimientos, estructuras, personajes), distintas de las «palabras» que las cuentan o describen; no existe una economía de la Historia de la Salvación separada de la palabra escrita de la Revelación que el Libro inspirado nos transmite: «Dado que la vieja economía (la del AT) ha pasado y los hechos son irrepetibles, nos queda solamente su exposición escrita en la Biblia; para nosotros se trata, pues, siempre de una realidad verbal pletórica de sentido, de la Escritura: nos será posible, como mucho, afirmar que el nuevo significado bíblico tiene un fundamento o no en la estructura significativa de la realidad» [38]. Y esto puede decirse tanto de las realidades registradas en el AT como de las registradas en el NT.

El *sentido típico* se ha desarrollado en torno a las realidades del AT por su referencia de prefiguración ejemplar a las realidades correspondientes del NT transformando en sistema lo que en el NT era sólo un principio general de lectura cristiana del AT, principio mucho más global que la categoría reductora de la tipología. Comenzando por A. Fernández [39] se empezó a hablar de *sensus plenior* de los textos del AT (principalmente), para dar un fundamento ulterior a la densidad del significado de los textos bíblicos, que no puede agotarse únicamente con el sentido típico. Se ha acabado después por aplicar ambos sentidos, *típico* y *plenior*, ya sea al AT por referencia al NT, ya al NT en relación a la existencia cristiana y a la existencia escatológica [40].

R.E. Brown, aun consciente de la problematicidad de toda esta cuestión (él dedicó su tesis doctoral al *sensus plenior: The Sensus Plenior in Sacred Scriptures*, cit.), propone la siguiente descripción escolástico-manualística de los dos sentidos [41]:

«El sensus plenior es el significado más profundo, pretendido por Dios pero no pretendido por el autor humano de una manera clara, que se descubre *en las palabras de la Escritura* cuando éstas se estudian a la luz de una revelación ulterior y del desarrollo en la comprensión de la revelación».

«El sentido típico es el significado más profundo *que las cosas (personas, lugares y acontecimientos) de la Escritura* poseen por el hecho de que, según la intención del autor divino, son como sombras de las realidades futuras.

El sentido típico difiere del sentido literal y del sentido plenior en cuanto que no es el sentido de las palabras de la Escritura, pero está ligado a las cosas descritas por la Escritura. Este sentido,

[38] L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della Tradizione, p. 34.

[39] *De hermeneutica*, en AA.VV., *Institutiones Biblicae*, P.I.B., Romae 1926.

[40] Cfr. J. COPPENS, Les harmonies des deux Testaments; P. BENOIT, La plénitude de sens des Livres Saints, en RB 67 (1960) 161-196 (=Exégèse et Théologie, vol. III, pp. 31-38); R.E. BROWN, The «sensus plenior» of Sacred Scriptures, St. Mary's University, Baltimore, 1955 (es su tesis doctoral); ID., The «sensus plenior» en the Last Ten Years, en CBQ 25 (1963) 262-283; ID., Hermenéutica, en Comentario Bíblico «San Jerónimo», vol. V, (Estudios sistemáticos), pp. 279-323; P. GRELOT, La Bible Parole de Dieu, cit.; ID., La Bibbia e la Teologia, cit.

[41] R.E. BROWN, Hermenéutica, en Comentario Bíblico «San Jerónimo», tom. V, pp. 304-313.

lo mismo que el sentido plenior, puede captarse solamente por medio de una revelación ulteriotr o a través de un desarrollo de la comprensión de la revelación».

Y, a modo de conclusión, afirma Brown:

«En síntesis, podemos dar un esquema de lo que hemos visto a propósito de los tres sentidos fundamentales de la Escritura. Si los dividimos según las intenciones del autor humano, consitituyen dos categorías principales:

1. Significado pretendido por el autor = *sentido literal*.
2. Significado pretendido por Dios, y que va más allá de lo que pretendía el autor humano:
   a) derivado de las «palabras» de la Escritura = *sensus plenior*.
   b) derivado de las «cosas» descritas en las Escrituras = *sentido típico*».

He puesto juntas las dos definiciones propuestas por Brown, porque coinciden en los criterios que fundamentan el sentido pleno y el sentido típico: una revelación ulterior o un desarollo en la comprensión de la revelación. La distinción se apoya únicamente en el objeto material de los dos significados: «las cosas» en el caso del sentido típico: «las palabras» en el del sentido pleno. Pero tal distinción, como hemos dicho, constituye, en nuestra opinión, un punto de partida extremadamente discutible, hoy día, por no decir equivocado.

Me parece, por tanto, que, si queremos mantener la terminología «sentido típico» y «sentido pleno», las dos técnicas no deben considerarse distintas con el criterio de «las palabras»y de «las realidades» y paralelamente operantes. ¿No sería más oportuno verlas subordinadamente y considerar el «sentido típico» como una aplicación concreta, particular del «sensus plenior»? Es decir, tendremos el *sentido literal* ya teológico del texto bíblico pretendido sea por el autor sagrado sea por Dios, pero con un potencial de significado, especialmente en la mente del Autor Dios, que es cabalmente un «*sensus plenior*»confiado a la lectura en la fe con criterios eminentemente teológicos. El «sentido típico», que brota de la estructura significativa de la realidad, no sería un sentido distinto, sino solamente un aspecto o un momento del sentido pleno.

c. La obra literaria y el símbolo

L. Alonso Schökel, hablando de la actualización cristiana del Antiguo Testamento, cree «descubrir en las cuatro técnicas (alegoría, teoría, sentido típico, sentido pleno) una convergencia central de hecho, si bien no está formulada... Se trata de la estructura simbólica de la *realidad* de la antigua economía, de su *experiencia* en la fe, de su *formulación* inspirada, de nuestra *percepción* en el Espíritu». [42]

Partiendo de ahí, propone un planteamiento alternativo del problema del significado cristiano del Antiguo Testamento. El punto de partida de su tesis es la categoría rahneriana de *Cristo protosímbolo* o *símbolo primario*, en su calidad de Hijo del Padre *hecho hombre*: El es la primera (en sentido ontológico, no cronológico) exteriorización de Dios y, como tal, está co-presente en la creación y en toda la historia. «Este centro (Cristo), cronológicamente tardío, ontológicamente primario, engendra una espiral simbólica de historia, para hacerse,

[42] L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della Tradizione, p. 52.

por anticipación, presente a distancia. Para llegar al centro hay que recorrer los círculos externos. Antes de la plenitud central de Cristo hecho hombre sobre la tierra, está la onda histórica que ya lo contiene y lo manifiesta simbólicamente. Esta onda histórica, es decir, la economía antigua en sus acontecimientos, instituciones y personas, es símbolo de Cristo». [43]

El prof. Alonso esboza luego las etapas del proceso de simbolización del Antiguo Testamento que justifican una lectura simbólica cristiana: 1. *Realidad* (personas, sociedades, instituciones, acontecimientos pertenecen al pueblo que es *de Dios*, son una historia que realiza y manifiesta *salvación*); 2. *Percepción* (los creyentes en Israel viven aquella historia *en la fe*, conscientes de recibir y realizar una salvación eterna, abierta al futuro y a lo universal); 3. *Formulación* (la experiencia de fe de la historia, captada en su complejidad, o bien con la profundidad futura que está inmersa en el presente, se hace comunicable y repetible a través del lenguaje oral y escrito, necesariamente simbólico); 4. *La obra literaria* (la dinámica precedente y la formulación progresiva vienen a ser obra literaria perenne, que desafía el tiempo y se confía a la vida de la comunidad para una lectura-interpretación viva en simbiosis con la propia vida: recibiendo y dando); 5. *Cristo* (el Verbo hecho carne manifiesta definitivamente el significado simbólico del Antiguo Testamento, que El mismo ha constituido ontológicamente); 6.*Lectura e interpretación* (la comunidad cristiana lee y acoge el Antiguo Testamento, poseyendo la clave de sus libros que es Cristo, con una lectura de tipo *contemplativo* la cual, para evitar un subjetivismo incontrolable, se fía del ejemplo de lectura que han hecho del Antiguo Testamento Cristo y sus Apóstoles, de la unanimidad de las liturgias sobre los grandes temas, de la convergencia de las escuelas hermenéuticas sobre algunos puntos fundamentales).

d. Verdad plena del Nuevo Testamento en el tiempo de la Iglesia, que es el tiempo del Espíritu

El «modelo Alonso» ¿se puede aplicar también al Nuevo Testamento, como potencial de símbolo disponible a la lectura de la comunidad cristiana, hasta el último día de la historia? Creo que sí. El *principio-esperanza* y la estructura hermenéutica *promesa-cumplimiento-superación* no se consumen con el Nuevo Testamento, más bien lo recorren todo y ponen sus criterios en tensión hermenéutica en todo el arco de la historia de la Iglesia y de la humanidad, hasta la Parusía.

Más aún, éste es el tiempo privilegiado de una lectura de la Biblia «en el Espíritu», cuyo objetivo es acercar los tiempos, hacer presentes al hombre y a la historia, *hic et nunc*, tanto a Dios, como a Jesucristo y su Evangelio: «Sin el Espíritu Santo Dios está lejos, Cristo se queda en el pasado, el evangelio resulta letra muerta, la Iglesia una mera organización, la autoridad un poder, la misión una propaganda, el culto un arcaismo, y el obrar moral un obrar de esclavos» (Atenágoras). La existencia histórica de Cristo *no* es un *paréntesis* en su historia, la contiene y la dispone toda ella a la asunción divinizadora. El *Cristo proto-símbolo*, realizado, expresado y transmitido para nosotros en el Nuevo Testamento, libera todo su potencial de significado (he aquí el *sensus plenior* del Nuevo

[43] Ibid., p. 55; cfr. pp. 56-65.

Testamento) para quienes, teniendo en una mano el libro del Nuevo Testamento y en la otra el libro vivo de la historia de la Iglesia (Tradición) y de toda la historia humana, se aprestan a descifrar, con la «percepción de la fe», no sólo la actualidad perenne del acontecimiento-mensaje de Cristo, sino también su futuridad.

Es evidente, finalmente, que los criterios hermenéuticos válidos para verificar esta *parábola viviente* que es el Nuevo Testamento son una vez más —y en conjunto— de tipo «literario» y de tipo «teológico». El *criterio literario* consiste en una homogeneidad suficiente del significado «simbólico» latente con el sentido teológico pretendido por los autores del Nuevo Testamento y *expresado en los textos respectivos*, cuyo sentido ulterior o más profundo aparece como un desarrollo incluso cualitativo, pero no en discontinuidad con el primero. De donde, para evitar un psicologismo restringido y peligroso, se debe siempre poner la atención en el hecho de que Dios en las Sagradas Escrituras quiere comunicarse a sí mismo y comunicar su misterio de salvación no sólo a través de la intención de los escritores sagrados sino *a través de sus palabras* (cfr el «eorum verbis» de la DV 12). El *criterio teológico*, además, está constituido por la Tradición en el sentido más amplio del término, comprendida «la totalidad de la Historia de la salvación» de la que hablaba en el Concilio Mons. Edelby (véase A, 3, C), que constituye un lugar privilegiado para ese *plus de inteligibilidad* de los textos bíblicos.

7. *La hermenéutica bíblica, una tarea sin fin*

La hermenéutica como tal es una tarea sin fin, como nos lo han enseñado Schleiermacher y Gadamer.

Para Schleiermacher el arte de interpretar envuelve a toda la persona del intérprete. Pero el hombre-intérprete es un «espíritu en continuo desarrollo»; por eso la comprensión resulta un movimiento perpetuo. Por otra parte, se trata siempre de interpretar la *palabra* humana a cuya esencia pertenece el ser algo *infinito*, por ser *individual* y por que *individuum est ineffabile*; el conocimiento de aquella palabra no conoce jamás el fin.

Para Gadamer la situación hermenéutica que contradistingue al intérprete en presencia de un texto es necesariamente *una situación histórica*, es decir, históricamente limitada; por eso la reflexión hermenéutica no conduce jamás a una conclusión definitiva, viene a enriquecer la nunca terminada *tradición* hermenéutica.

La hermenéutica bíblica tiene, para el creyente, otros motivos para definirse como una *tarea sin fin*. Si la Escritura es Palabra de Dios en lenguaje humano —y así lo es para el creyente— participa en alguna manera de la inagotable plenitud de Dios, del totalmente insondable e inefable misterio de Dios. No obstante la revelación confiada a la Sagrada Escritura para nosotros, el Dios de la Revelación sigue siendo siempre el *Dios escondido* (*Is* 45, 15), misterio absoluto e infinito, del que participa el mismo Logos hecho carne, precisamente porque es el Logos de Dios (cfr *Jn* 1, 1). «De Dios conocemos más lo que no es que lo que es», dice S. Tomás. A la cuestión: «Si la Escritura debe hablar con imágenes», responde afirmativamente trayendo como último y definitivo argumento: «Porque tal modo de proceder es más conforme con el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida. De hecho, nosotros conocemos de Dios más bien lo que no es que lo que es; y por consiguiente las figuras de las cosas que están

más distantes de Dios nos hacen entender mejor que Dios está por encima de cuanto podemos decir o pensar de El». [44] Con el conocimiento de Dios, y por lo tanto también con la comprensión de la Palabra de Dios en el lenguaje humano de la Biblia, estamos siempre en camino; un camino que terminará en la *visión* beatífica.

Todo esto lo ha reconocido explícitamente el Concilio Vaticano II. La DV, después de haber hablado del progreso de la Tradición, que es «crecimiento de la comprensión tanto de las cosas como de las palabras transmitidas», y no menos de los factores que presiden tal desarrollo, concluye:

«La Iglesia, a lo largo de los siglos, tiende incesantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que se cumplan en ella las palabras de Dios» (DV 8).

Esto significa que la madurez plena de la Iglesia sobrevendrá sólo con la parusía de Jesucristo, y todo instante de la Iglesia terrena es un tender hacia dicha plenitud. La dimensión escatológica exige que la Iglesia no se dé jamás por satisfecha con la inteligencia ya adquirida del Misterio de Cristo en su totalidad y en sus múltiples articulaciones, tal como se revela y se esconde a la vez en las Sagradas Escrituras. A la dilatación a través del tiempo del designio salvífico de Dios, cumplido ya de una vez por todas en Jesucristo, pero que se inscribe en los datos siempre nuevos que surgen en el hacerse de la historia, corresponde una dilatación de nuestro conocimiento de la Revelación, conocimiento que se despliega y profundiza en el tiempo. Por consiguiente, el capítulo sobre la hermenéutica bíblica sigue siendo un *capítulo más abierto* que todos los demás.

También siguen siendo un *intento* de configurar una hermenéutica en constante desarrollo las propuestas hechas después del Concilio para un proyecto de interpretación bíblica capaz de asumir todas las instancias hermenéuticas conocidas hoy. El riesgo, inevitable por otra parte, está en vestir un hábito que al poco tiempo dé la impresión de ser estrecho. Por ejemplo, los *tres parámetros* de la propuesta de R. Lapointe y los *tres niveles* de la propuesta de Fr. Mussner, atentos a la hermenéutica existencial con el deseo de dar cabida a sus instancias, vinieron a ser después potenciados desde su interior. Para R. Lapointe [45], la exégesis-hermenéutica bíblica debería moverse en tres parámetros distintos pero inseparables entre sí: el *parámetro estético*, equiparable a la crítica literaria: es la lectura del lenguaje y de los símbolos lingüísticos; b. el *parámetro ontológico*, equiparable a la crítica histórica: es aquel que permite llegar al contenido, es decir, a los hechos de la historia y de la fe que subyacen al texto que se trata de interpretar; c. el *parámetro existencial*, en el que el intérprete toma conciencia de su ser en la historia y se pregunta qué significado tiene aquel texto para su existencia. Análogamente Fr. Mussner [46] propone tres niveles hermenéuticos que, sin embargo, no coinciden con los tres parámetros de R. Lapointe: a. *el nivel histórico-crítico* (correspondiente a los dos primeros parámetros de Lapointe): trata de colocar el texto en el ambiente que lo vio nacer, sobre la base de

[44] *Summa Theol.* I, q. 1, a. 9.

[45] R. LAPOINTE. Les trois dimensions de l'herméneutique; cfr. G. SAVOCA, Lettura esistenziale della Parola di Dio, pp. 38-60 (en las pp. 61-114 Savoca aplica los tres parámetros de Lapointe —a los que él llama «una operación triple»— a diversos textos del AT y del NT, con particular atención al «significado existencial» de los mismos).

[46] FR. MUSSNER, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, en o.c., pp. 8-20.

las investigaciones lingüísticas, arqueológicas e históricas, con el fin de comprender lo que nos dice la Biblia acerca de los hechos del pueblo hebreo, sobre la vida de Jesús y las vicisitudes de la Iglesia primitiva; b. *el nivel existencial*: es la toma de conciencia del significado de la propia existencia a la luz de la Palabra de Dios; quiere descubrir los valores espirituales perennes en orden a la existencia del hombre que la Biblia lleva consigo, está atento a las grandes actitudes existenciales que el mensaje bíblico, de manera autoritativa y eficaz, inculca en el lector o exige al lector-intérprete; c. *el nivel kerigmático*: es el encuentro con la Biblia al nivel del misterio, porque la Revelación bíblica no ha pretendido proclamar solamente *algo para el hombre*, sino contar al hombre —precisamente por medio de palabras y signos humanos— algo del *inefable Misterio de Dios*, de su íntima vida trinitaria a cuya participación están llamados los hombres, y de su amor real hacia los hombres, manifestado a través de la encarnación del Hijo.

Una última observación. Ante las nuevas preguntas que las ciencias humanas plantean de continuo a la hermenéutica bíblica (véase cap. 17), también el exégeta de profesión se encuentra frecuentemente descentrado. Junto a la competencia exegética, necesitaría una competencia filosófico-científica demasiado vasta y variada para poderla improvisar. La hermenéutica bíblica ya no es un monolito y, desde lo más íntimo suyo, pide una especialización: ¿serán la especialización y la interdisciplinariedad el futuro de la hermenéutica? Todo exégeta hace su elección, coherente con su geografía intelectual y cultural. Dentro de los principios generales que presiden toda exégesis seria (véase A) y de aquel amplio horizonte hermenéutico en el que la Iglesia y toda su Tradición pone en nuestras manos la Sagrada Escritura, queda lugar para un tecnicismo científico multiforme con el que los exégetas se acercan profesionalmente a los textos sagrados. Una cosa queda firme: que su acercamiento exegético no elimina las vías más directas, más sencillas, más intuitivas que el mismo Espíritu Santo promueve siempre en el cuerpo vivo de la Iglesia (véase cap. 19).

En conclusión. El discurso de Pablo VI a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, pronunciado el 14 de marzo de 1974 [47], de gran rigor y, al mismo tiempo, de serena y confiada apertura a las instancias de la exégesis bíblica católica contemporánea, me parece ser una conclusión oportuna de todo el problema hermenéutico. Transcribo los pasajes más sobresalientes:

«... Vosotros no ignoráis que la Sagrada Escritura, y en parrticular el Nuevo Testamento, se formaron en el seno de la comunidad del pueblo de Dios, de la Iglesia reunida en torno a los Apóstoles... Es, por lo tanto, justo decir que, si la Palabra de Dios convocó y engendró la Iglesia, la misma Iglesia ha sido en cierto modo la matriz de las Sagradas Escrituras, esta Iglesia que ha expresado o reconocido en ellas, para todas las generaciones futuras, su fe, su esperanza, su regla de vida en este mundo.

Los estudios de los últimos decenios han contribuido de manera importante a revalorizar la relación estrecha y el vínculo que une indisolublemente la Escritura y la Iglesia. Estos estudios han esclarecido la estructura esencial, el ambiente vital (*Sitz im Leben*), la oración, la adhesión ardiente al Señor, la cohesión en torno a los apóstoles, las dificultades respecto del mundo que les rodeaba, la tradición oral y literaria, el esfuerzo misionero y catequético, así como los primeros desarrollos en esferas religiosas y culturales diferenciadas. Parece, incluso, que la nota distintiva y dominante

[47] AAS 66 (1974) 235-239.

de la exégesis contemporánea es la reflexión sobre las relaciones profundas que unen la Escritura y la Iglesia de la primera hora. Las investigaciones acerca de la historia de las tradiciones, de las formas, de la redacción (*Tradition-Form-Redaktionsgeschichte*) que Nos hemos estimulado, con las correcciones metodológicas necesarias, en la reciente instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios, ¿no entran en esta perspectiva? Y los requerimientos contemporáneos acerca de la necesidad de integrar una lectura «diacrónica», es decir, atenta a los desarrollos históricos del texto, con una consideración «sincrónica», que da su propio lugar a las conexiones literarias y existenciales de todo texto en relación con el complejo lingüístico y cultural en el que está inscrito, ¿no introducen claramente en la vida de la Iglesia? El mismo discurso acerca de la «pluralidad de teologías», o mejor, acerca de los aspectos diversos y complementarios desde los que se presentan e ilustran diversos temas fundamentales del Nuevo Testamento, como la salvación, la Iglesia y el misterio mismo de la persona de Cristo, ¿no vuelve a recordar la sinfonía coral de la comunidad viviente, con sus voces múltiples que profesan todas ellas la fe en el único misterio? La función hermenéutica, en fin, que desde hace más o menos un decenio se ha impuesto, uniéndose a la exégesis histórico-literaria, ¿no invita al exégeta a sobrepasar la investigación del «puro texto primitivo» y a recordar que es la Iglesia, comunidad viviente, la que «actualiza» su mensaje para el hombre contemporáneo?

Esta conexión esencial entre la Biblia y la Iglesia o, si preferís, esta lectura de la Sagrada Escritura *in medio Ecclesiae*, otorga a los exégetas de la Biblia... una función importante al servicio de la Palabra de Dios. También nosotros nos sentimos animados a mirar con simpatía, más aún, a estimular y vigorizar este carácter eclesial de la exégesis contemporánea. Vuestro trabajo no consiste, por tanto, simplemente en explicar los textos antiguos, contar los hechos de manera crítica o remontarse a la forma primitiva y original de un texto o de una página sagrada. El deber primordial del exégeta es presentar al pueblo de Dios el mensaje de la revelación, exponer el significado de la Palabra de Dios en sí misma y en su referencia al hombre contemporáneo, dar acceso a la Palabra, por encima del ropaje de los signos semánticos y de las síntesis culturales, alejados a veces de la cultura y de los problemas de nuestro tiempo...».

Después de haber elogiado al Padre J.M. Lagrange, definiéndolo como «un gran maestro de la exégesis, un hombre en el que brillaron de manera excepcional la sagacidad crítica, la fe y la adhesión a la Iglesia», Pablo VI proseguía con una cita sacada del mismo:

«Todo lo que pedimos a la exégesis científica es que sea puramente científica. No lo será enteramente si no se corrige de otro defecto común a todas las escuelas que he enumerado. Todas han sido *einseitig* (unilaterales), capaces de mirar en una sola dirección». El Padre Lagrange traía a colación otro carácter de las críticas: el intento preconcebido de no aceptar lo sobrenatural.

Estas anotaciones conservan, aún hoy día, un carácter de urgencia y de actualidad. Para explicitarlas se puede añadir una invitación a no exagerar y a no transgredir las posibilidades del método exegético adoptado, a no hacer de él un método absoluto como si permitiese por sí solo acceder a la Revelación divina. Es necesario igualmente preservarse de cuestionar sistemáticamente, con afán de librar a toda expresión de fe de un sólido fundamento de certeza.

Estos cambios aberrantes se evitarán si se sigue la regla de oro de la hermenéutica teológica enunciada por el Concilio Vaticano II, la cual pide interpretar los textos bíblicos «prestando atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV 12).

Compete a vosotros, a vosotros exégetas, actualizar, conforme al sentido de la Iglesia viva, la Sagrada Escritura, para que no quede en un mero monumento del pasado, sino se transforme en manantial de luz, de vida y de acción. Sólo de este modo los frutos de la exégesis podrán servir a la función kerigmática de la Iglesia, a su diálogo, ofrecerse a la reflexión de la teología sistemática y a la enseñanza moral, y llegar a ser útiles para la pastoral en el mundo moderno...».

LA SAGRADA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA [1]

La «Dei Verbum» dedica a este tema su último capítulo, el sexto. La Biblia, nacida de la Iglesia y su expresión privilegiada, vuelve a la Iglesia, al pueblo de Dios para edificarlo, alimentarlo, iluminar su camino hasta el final de los tiempos. No vuelve a la Iglesia porque a alguien debía ser confiada, sino porque la Iglesia es la extensión de la Encarnación, es Cristo el *Dios-hombre* que se hace *Dios-humanidad* = *Iglesia* y en la Iglesia continúa hablando a través de los Libros Sagrados.

Convendría comenzar aquí una nueva sección del libro articulada en diversos capítulos; pero el presente volumen ha resultado ya bastante amplio y el tema de «La Biblia en la vida de la Iglesia»será próximamente tratado en un pequeño volumen. De ahí que se limite, al final de este trabajo, en el cual, por lo demás, no faltan sugerencias en esta dirección, a señalar brevemente la trayectoria de la Biblia en la vida de la Iglesia, y los lugares privilegiados donde la Sagrada Escritura espera a los fieles.

1. Biblia e Iglesia. Biblia y liturgia

«La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida tanto de la palabra de Dios, como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia. Siempre ha considerado y considera las divinas Escrituras juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe...» (DV 21).

Lo primero que hemos de entender bien es ese «*sobre todo en la liturgia*». Ciertamente la Palabra de Dios está destinada en definitiva al corazón de todo hombre y en él ha de fructificar «el treinta, el sesenta, el ciento por uno»(*Mc* 4, 20). Pero se trata de saber si la Palabra de Dios se ha escrito para que cada

[1] *Bibliografía*

Además de los diversos comentarios a la «Dei Verbum» (consultar Bibliografía general): AA.VV., Incontro con la Bibbia, LAS, Roma 1978; AA.VV., Lettura popolare della Bibbia, EMI, Bologna 1979; L. ALONSO SCHÖKEL, Il dinamismo della Tradizione, pp. 229-256 y 257-280; E. BIANCHI, Pregare la Parola, Gribaudi, Torino 1975[4]; D. BARSOTTI, Il mistero cristiano e la Parola di Dio. LEF, Firenze 1954; D. GRASSO, L'annuncio della salvezza, D'Auria, Napoli 1970; M. MAGRASSI, La Bibbia nella vita della Chiesa, en AA.VV., I libri di Dio, pp. 594-618; O. SEMMELROTH, Teologia della Parola, Paoline, Bari, 1968.

uno individualmente la lea y se esfuerce por entenderla y hacérsela presente, o si más bien esta Palabra debe ser *ante todo* proclamada para que cada uno, *dentro de la comunidad*, la escuche con sus propios oídos y la acoja como palabra viva y creadora, Palabra de un Viviente que la proclama *hic et nunc*. En el primer caso tendremos una religión del Libro, en el segundo tenemos una religión de la Palabra viva de Dios: y el Cristianismo quiere ser cabalmente eso.

El pueblo de Dios ha sido siempre el *qehal Yahweh*, la *Ekklesia*, la asamblea de los convocados por la Palabra de Dios. Una masa caótica de fugitivos, antes esclavos, toma conciencia de ser *un pueblo* cuando Dios, por mediación de Moisés, convoca a los Israelitas en el Sinaí para que escuchen su palabra y expresen comunitariamente la fe en la alianza que ofrece El (*Ex* 19-24). La alianza se oscurece en el corazón del pueblo y entonces, en una gran asamblea litúrgica y pascual, el libro de la *Torah*, recientemente descubierto, es proclamado a todo el pueblo, el cual renueva la alianza en la fe (2 *R* 22-23). Después del exilio, la *Ekklesia* se vuelve a constituir una vez más en virtud de la proclamación de la Palabra de Dios escrita, en torno al resto de Israel, que se compromete nuevamente a servir a Yahvé (*Ne* 8-10). El anuncio alegre del Evangelio tiene en sí la fuerza de edificar la Iglesia (*Hch* 20, 32) y el crecimiento de la Palabra coincide con el crecimiento de la Iglesia (*Hch* 6, 7): los Apóstoles y los profetas de la nueva Alianza «predicaron el Evangelio, suscitaron la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaron la Iglesia» (DV 17; cfr LG 19). Como entonces los Apóstoles, hoy los Obispos, sus sucesores, «predican la Palabra de la verdad y engendran las Iglesias» (AG 1).

Pero la Iglesia, edificada por la Palabra proclamada en las asambleas litúrgicas, es también el lugar privilegiado en el que los cristianos se ponen en contacto con la Palabra de Dios viva y eficaz. El primer predicador cristiano fue Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Se levantó a leer el rollo del profeta Isaías... Los ojos de todos estaban fijos en él. Entonces comenzó a decir...»(*Lc* 4, 16-30). Volvemos a encontrar el mismo esquema litúrgico en *Ap* 1,3: hay *uno* que lee y proclama la Palabra de Dios escrita (el verbo *anaginosko* = *leer oficialmente* es el mismo que en *Lc* 4,16) y están también los *muchos* que escuchan las palabras de la profecía escrita para ponerla en práctica. El oir y el comprender la Palabra para vivirla se encuentran de manera privilegiada en la asamblea litúrgica, porque Jesucristo resucitado y vivo «está presente de modo especial en las acciones litúrgicas» (SC 7). Jesucristo preside en persona no sólo la proclamación de la Palabra, sino también el oirla y el comprenderla por parte de los fieles. De hecho, «es El quien habla cuando en la Iglesia se lee la Escritura» (SC 7), es también El quien abre el corazón y la mente para comprender las Escrituras, como un día en el camino de Emaús. (*Lc* 24, 25-27).

Escuchar para vivir, comer para vivir. Esta es la Eucarístia bíblica y cristiana: «Escuchadme y comeréis lo bueno, y os deleitaréis con manjares suculentos. Alargad la oreja y venid a mí, escuchadme y viviréis» (*Is* 55, 2-3). «Yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no tendrá más hambre y el que cree en mí no tendrá más sed... Si uno come de este pan vivirá eternamente...» (*Jn* 6, 35-51). El pan de la vida, Jesucristo, es ofrecido a la vez al convite de la fe y al del Sacramento: «en la mesa... tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo» (DV 21; ver DV 26). Aquí la Palabra se hace presencia de un Viviente para la vida de todos. La plena participación de los creyentes no lo es tanto en la Palabra como en la *vida* de la Palabra.

2. Biblia y predicación

«Es necesario que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella».

«También el ministerio de la Palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en la que es preciso que ocupe un puesto privilegiado la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la palabra de la Escritura» (DV 21 y 24).

No puedo afrontar aquí una teología de la predicación cristiana en sus variadas formas: anuncio, catequesis, diálogo con el mundo (véase Bibliografía en la nota 1). Me limito exclusivamente a una sugerencia acerca del anuncio homilético, que constituye la primera transmisión de la Palabra de Dios en boca de la Iglesia.

La homilía —y esto puede decirse de toda predicación eclesial—debe, ante todo, estar impregnada de lenguaje bíblico, al estilo de los Padres que vivían con la Biblia, pensaban y hablaban con la Biblia. No se trata de un frío biblicismo que se vale memorísticamente de fraseología y de fórmulas bíblicas. Se trata más bien de penetrar en la sustancia bíblica y de sintonizar profundamente con el alma y el lenguaje de la Biblia, lo que se obtiene con la meditación y contemplación frecuentes del libro sagrado. Sólo entonces, como por instinto, la predicación saca de la Palabra de Dios escrita las características del hablar de Dios: un hablar *interpersonal y dialógico, actualizado y concreto, creativo.*

Porque «en los libros sagrados, el Padre que está en los Cielos se dirige con amor a sus hijos y *habla con ellos*» (DV 21; cfr DV 2: véase cap. 2), la predicación cristiana debe ser un eco de aquel diálogo perennemente actual. Un diálogo acontece entre personas. Cuando, por el contrario, la persona del predicador es extraña y ausente en su hablar; cuando habla al hombre en general, que no existe, en lugar de a las personas que tiene delante y tienen el derecho de sentirse interpeladas personalmente por la Palabra de Dios en su existencia concreta y en su búsqueda de *sentido*: entonces no hay diálogo, entonces la predicación resulta terriblemente aburrida y soporífera, contradiciendo así no sólo las leyes psicológicas y pedagógicas de la palabra, sino también el carácter de *acontecimiento* del mismo Evangelio.

El hablar de Dios en la Biblia acontece *en la historia y a través de la historia* (véase cap. 3); no es una enunciación de verdades abstractas, sino proyecto de historia entre Dios y los hombres, propuesta de vida nueva arrojada al rostro de personas concretas, de una comunidad determinada comprometida en una historia de salvación. El profeta Jonás no hizo su predicación de penitencia sobre las murallas de la emblemática ciudad de Nínive, voceando palabras desde la periferia, sino «comenzó a recorrer la ciudad durante un día de camino y predicaba...» (*Jon* 3, 4 ss). La predicación cristiana ha de penetrar en la esfera de la ciudad humana, de donde la vida saca sus impulsos. Se debería salir de la predicación, confesando como la Samaritana: «Cristo me ha dicho todo lo que he hecho»(*Jn* 4, 29), lo que debo ser y debo hacer. En la «Presbyterorum Ordinis» se lee: «La predicación sacerdotal... para mover mejor las almas de los oyentes, debe exponer la palabra de Dios no sólo de una forma general y abstracta, sino aplicando a circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio» (PO 4).

La palabra de Dios es «viva y eficaz...» (*Hebr* 4, 12), es «potencia de Dios para la salvación de todo el que cree»(*Rm* 1, 16), es «palabra de vida» (*Flp* 2,

16), es «palabra de reconciliación» (2 *Co* 5, 19). Del mismo modo que la Palabra de Dios hace que suceda lo que proclama, así también la predicación cristiana es acontecimiento eficaz y creativo, con tal que «quien habla, lo haga con palabras de Dios»(1 *P* 4, 11). Aquella experiencia de Pablo de «cuál es la extraordinaria grandeza de la potencia de Dios (en su Palabra) para con nosotros creyentes según la eficacia de su fuerza»(*Ef* 1, 19), está abierta a los predicadores de la Palabra cuando su hablar, como el de la Biblia, es eminentemente vivo y dominador de la historia, compenetrado virtualmente con los acontecimientos del día, con los problemas actuales. S. Kierkegaard pensaba que un verdadero Pastor no puede predicar de veras más que una vez en su vida: ¡ante la potencia de su palabra la Iglesia parroquial se vendría abajo! Una fe semejante, pletórica de entusiasmo, no debería abandonar jamás al heraldo de la Palabra de Dios.

3. Biblia y teología

«La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios al mismo tiempo que en la sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología» (DV 24; cfr también OT 16).

«La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la Palabra escrita de Dios»: la afirmación suena tan obvia que parece superflua. No lo es tanto si se piensa que, después de la ejemplar experiencia patrística que elaboraba la teología en el mismo seno de los comentarios a los libros de la Biblia y después de la gran Escolástica (piénsese en S. Tomás), que mantuvo un contacto vivo con los libros sagrados, la teología especialmente post-tridentina se encontró cada vez más apartada del dato bíblico, bien sea por la polémica contra el principio de la «Sola Scriptura» de los Reformadores, o por la creciente aversión hacia toda filosofía que no fuese la «philosophia perennis», como instrumento de reflexión sobre el dato revelado. En los manuales de teología sistemática pre-conciliar, la Escritura quedaba más o menos reducida al rango auxiliar de «prueba» de los asuntos dogmáticos [2]. De este modo, la Biblia corría el riesgo de quedar reducida a un compendio de proposiciones doctrinales ligadas a uno o más textos bíblicos aislados; la línea progresiva de la revelación bíblica quedaba olvidada incluso en los temas de peso teológico; la primacía de la Palabra de Dios se oscurecía en una teología construida en buena medida sobre fundamentos no bíblicos.

En las actuales escuelas de teología, después del Concilio Vaticano II, el camino teológico trazado por la «Optatum Totius» en el n. 16 debería ser una experiencia ya adquirida: temas bíblicos, aportación de los Padres de la Iglesia, historia del Dogma, profundización en el misterio mediante la especulación filosófica que tiene en S. Tomás a su primer maestro, confrontación de la teología con

[2] L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., pp. 268-275; M. FLICK - Z. ALSZEGHI, Come si fa teologia. Paoline, Roma; R. LATOURELLE, Teologia scienza della salvezza, Citadella, Assisi 1970².

la liturgia y con la vida de la Iglesia, proyección de los temas teológicos sobre el hoy de los hombres y de la historia. Cuando la teología —como es su deber— parte de la Biblia y se fundamenta sobre ella, «se consolida vigorosamente y rejuvenece siempre». Porque la divina Revelación es iluminación de los hombres hasta la Parusía y, al mismo tiempo, no se puede nunca sondear ni expresar definitivamente en la totalidad de su misterio, la teología, como «ciencia de la Revelación», viene a ser una continua lectura renovada de las Sagradas Escrituras, una hermenéutica sin fin de la Palabra de Dios y de la viva Tradición de toda la Iglesia. Para ser un proyecto vivo, la teología tiene necesidad de un alma: «Por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología» (DV 24). Para ser coherente con la Revelación bíblica, la teología debe ser más *histórica* (véase cap. 3, 7 a).

4. Lecturas personales de la Biblia

«Es necesario, pues, que todos los clérigos, sobre todo los sacerdotes de Cristo y los demás que, como los diáconos y catequistas, se dedican legítimamente al ministerio de la Palabra, se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte 'predicador vacío y superfluo' de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior» (...)

De igual forma el santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos, en particular a los religiosos, a que aprendan *el sublime conocimiento de Jesucristo* (Flp 3, 8) con la lectura frecuente de las divinas Escrituras. «Porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo»(DV 25).

Si bien la Encíclica «Divino Afflante Spiritu» de Pío XII el año 1943 había recomendado usar todos los medios para avivar entre los católicos el amor, el conocimiento, la difusión y la lectura cotidiana de los Libros Sagrados, P. Claudel podía lamentar todavía en 1948: «El respeto de los católicos por la Sagrada Escritura es sin límites; pero se manifiesta sobre todo en mantenerse alejados de ella» [3]. Hoy, a quince años del Concilio, la situación se ha vuelto del revés, aun cuando quede todavía mucho camino por recorrer para que cada cristiano cuente, entre su bibliografía que ha de consultar cada día de su vida, la pequeña biblioteca de volúmenes que constituye la Biblia.

La liturgia sigue siendo el ambiente privilegiado (recuérdese el *speciatim in sacra Liturgia* de la DV 25), pero no el único ambiente en el que los fieles se acercan a los Libros Sagrados. La lectura-meditación personal, los grupos bíblicos y otras iniciativas de la renovación bíblica, a las que alude la DV 25, más que ponerse como alternativas, están concebidas como una prolongación y una preparación de la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios. No es casual que hayan crecido juntas la renovación litúrgica y la bíblica. El individuo o el grupo, que lee e interpreta la Palabra de Dios escrita, no debe solamente sintonizar con el aire «católico» de la Iglesia y de su Tradición viva (véase cap. 18), sino que debe leerla con una especie de «a priori litúrgico» que le pone a él y a la Biblia en la Iglesia, de cuya vida la Liturgia es «culmen et simul fons» (SC 10).

La relación vital entre el momento litúrgico y el momento personal de la lectura de la Biblia puede describirse como «preparación, profundización y personali-

[3] P. CLAUDEL, en «La vie intellectuelle», mayo 1948, p. 10.

zación» [4]. La proclamación litúrgica de la Iglesia quiere un espíritu «saciado de lectura» de las páginas bíblicas, comprendidas y gustadas a través de una familiaridad cotidiana. Una escucha vital de la Palabra en la liturgia tiene necesidad de un sucesivo repliegue meditado sobre el texto sagrado, para que éste se abra al creyente con todas sus virtualidades. El diálogo comunitario entre Dios y su pueblo en la asamblea litúrgica se convierte en personal y único en la «Lectio divina» personal que lo prolonga.

5. Orar la Palabra

«Pero no olviden que debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura, para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque a El hablamos cuando oramos, y a El escuchamos cuando leemos las palabras divinas» (DV 25).

La oración es como la respuesta a la Palabra de Dios, el último testimonio de su escucha y de su comprensión. En la oración «se cumple aquello de san Agustín (y de san Ambrosio, citado por la DV 25) «cuando escuchas, Dios te habla; cuando oras, hablas a Dios»: el movimiento se cierra, es completo [5]. Más aún, es la misma sagrada Biblia, la que nos sugiere la oración correspondiente: «Si el texto es oración, orad; si es gemido, gemid; si es acción de gracias, estad contentos; si expresa el temor, temed; porque las cosas que escucháis en el texto son el espejo de vosotros mismos»[26]. Una oración que surge de la lectura de la Biblia hace resonar la Palabra misma de Dios, como el *Benedictus* de Zacarías, el *Magnificat* de María y el *Nunc dimittis* de Simeón. La oración no es más que un eco humilde de la Palabra que ha resonado dentro del lector-orante.

Finalmente, el diálogo-oración abre a la cumbre del encuentro personal con Aquel que habla, abre a la *contemplación*. La primera palabra de Dios al hombre es una pregunta de búsqueda: «Adàn, ¿dónde estás?» (Gn 3, 9). En la Biblia todo sucede, entre Dios y el hombre, como si Dios hubiese perdido desde el primer instante al hombre salido de sus manos creadoras y se hubiese puesto a buscarlo sin tregua, llamándolo, asediándolo. La respuesta del hombre creyente, en espera de la visión de Dios, es la búsqueda de su rostro personal:

«Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo,
mi alma está sedienta de ti;
mi carne tiene ansia de ti,
como tierra reseca, agostada, sin agua» (*Sal* 63, 2).

La Revelación-Palabra de Dios ha acercado Dios al hombre. Dios hablando se ha hecho *Dios-con-nosotros*. La respuesta a la Palabra, que llega a su cumbre en la oración-contemplación, acerca el hombre a Dios, lo hace *hombre-con-Dios*.

[4] Cfr. M. MAGRASSI, o.c., pp. 614-616.
[5] E. BIANCHI, o.c., p. 57.
[6] S. Agustín, cit. en E. BIANCHI, ibid.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Exponemos aquí por orden alfabético las obras citadas en esta obra, en forma más o menos abreviada, más de una vez y en notas distintas, especialmente en la nota 1 (Bibliografía) de cada uno de los capítulos. Para las obras citadas una sola vez, los datos bibliográficos completos constan en las notas respectivas.

Para utilidad del lector distinguimos la bibliografía general en cuatro secciones:

1. Obras de «Introducción general de la Sda. Escritura».
2. Comentarios a la Constitución dogmática «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II.
3 .Obras de «Introducción especial a los libros del A.T. y del N.T.»
4. Otras obras pertenecientes a los temas de «Introducción general»tratados en este volumen.

1. Obras de «Introducción general a la Sagrada Escritura».

AA. VV. Comentario bíblico «San Jerónimo» (dirigido por R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R. E. Murphy, y traducido al castellano por A. de la Fuente, Jesús Valiente y J. J. del Moral), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972; vol. V (Estudios Sistemáticos): R. F. Smith, *Inspiración e inerrancia;* J. C. Turro - R. E. Brown, *Canonicidad*; R. E. Brown, *Apócrifos, Manuscritos del Mar Muerto, Otros escritos judíos*; P. W. Khehan, G. W. Mac Rae, R. E. Brown, *Textos y versiones*; A. Suelzer, *Crítica moderna del Antiguo Testamento*; R. E. Brown, *Hermenéutica*; T. A. Collins - R. E. Brown, *Declaraciones de la Iglesia.*

AA. VV., I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scritura (dirigida por C. M. Martini y L. Pacomio) y escrita por G. Benedetti, R. Latourelle, M. Magrassi, A. Marangon, C. M. Martini, R. North, L. Pacomio, A. Rizzi), Marietti, Torino 1975.

AA. VV., Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación (tr. esp.), vol. I, Fundamentos de la Dogmática como historia de salvación (dirigido por J. Feiner y M. Löhrer), con la colaboración de U. von Balthasar, A. Darlap, H. Fries, R. Latourelle, P. Lengsfled, H. Haag, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969.

AA. VV. MANUAL BIBLICO, Madrid, Casa de la Biblia, vol. I, *Introducción General* por Gabriel Pérez, 1966.

ALONSO SCHÖKEL, L. La Palabra inspirada, La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje, 3.ª ed. Madrid, Cristiandad 1986.

AUZOU, G. La Palabra de Dios. Acercamiento al misterio de las Sagradas Escrituras (trd. esp. FAX, Madrid, 1968).

GRELOT, P.: *Biblia y Teología.* Parte segunda: *La Sagrada Escritura.* (Trd. esp. Herder, Barcelona, 1978). El tema vuelve en *Sentido Cristiano del AT* (trd. esp. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1967). Ver también del mismo autor: *La Biblia Palabra de Dios* (trd. esp. Herder, Barcelona, 1968).

GRELOT P. La Biblia, Palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura (Col. Biblioteca Herder), Herder, Barcelona, 1968 (tr. esp.).

HARRINTON, W.: *Iniciación a la Biblia* (trd. esp. Sal Terrae, vol, I, 1968).

HÖPFL H-LELOIR, L.,*Introductio generalis in Sacram Scripuram,* D'AURIA-ARNODO, Neapoli-Romae 1958⁶.

MARTINI C. M. - BONATTI, P. *Il Messaggio della Salvezza,* vol. I, *Introduzione Generale.*LDC, Torino-Leumann 1976⁶.

MESTRERS C., *La Parola dietro le parole. Uno studio per trovare la porta di ingresso nel mondo della Bibbia* (tr. it.) vol, 1. Queriniana. Brescia 1975.

PERRELLA-VAGAGGINI, *Introducción General a la Biblia,* vol. I de la *Introducción a la Biblia* (tr. esp. Bilbao, El Mensajero, 1968).

RABANOS, R., *Propedéutica Bíblica* (Madrid-Salamanca 1960).

TUYA, M.-SALGUERO, J. *Introducción a la Biblia* (BAC. nn. 262 y 268, Madrid, 1967).

2. Comentarios a la Constitución Dogmática «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II

ACTA SYNODALIA, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vols. I-VI (primer período - cuarto período). Polyglottis Vaticanis, Romae 1970-1980 (en total, 26 volúmenes incluidos los «Indices»).

AA.VV., *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione* (introd. de S. Em. Card. E. Florti), con la colaboración de U. Betti, A. Grillmeier, A. Kerringan, R. Latourelle, L. Randellini, O. Semmelroth, Massimo, Milán, 1967.

AA. VV., Costituzione conciliare Dei Verbum, «Atti della XX Settimana Biblica» del A.B.I., Paideia, Brescia 1970.

AA. VV., La Biblia nella Chiesa dopo la «Dei Verbum», con la colaboración de L. Alonso Schökel, K. Hruby, S. Lyonnet, C. M. Martini, I. de la Potterie, M. Zerwick, Paoline, Roma 1969.

AA. VV., *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione,* con la colaboración de U. Betti, P. Dacquino, E. Galbiati, A. M. Javierre, C.M. Martini, A. Penna, LDC, Torino-Leumann 1967, 3.ª ed. renovada y ampliada.

AA. VV., *La Revelación Divina. Constitución Dogmática «Dei Verbum»* (bajo la dirección de B.D. Dupuy, trd. esp. I-II, Madrid, Taurus, 1970).

AA. VV., La «verità» della Bibbia nel dibattito attuale, GdT 21, editado por I. de la Potterie, con la colaboración de P. Benoit, S. Cipriani, J. Coppens, P. Grelot, A. Grillmeier, N. Lohfink, I. de la Potterie, Queriniana. Brescia 1968.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Il dinamismo della tradizione,* Paideia, Brescia 1970.

ALONSO SCHÖKEL y AA. VV., *Commentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina Revelación,* ed. dirigida por L. Alonso Schokel, BAC, Madrid 1969.

BEA, A. *La doctrina del Concilio sobre la Revelación. La Palabra de Dios y la Humanidad.* (trd. esp. Madrid, FAX, 1969).

BETTI, U., *La Rivelazione divina nella Chiesa* (La transmisión de la Revelación en el cap. II de la Constitución Dogmática Dei Verbum), Cittá Nuova, Roma, 1970.

LATOURELLE, R., *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione,* en AA. VV., *I Libri di Dio,* cit., pp. 242-269.

LATOURELLE, R., *Il Vaticano II e la Costituzione «Dei Verbum», en Teologia della Rivelazione,* Cittadella, Assisi 1980⁶, pp. 315-358.

PACOMIO L., *Dei Verbum (Genesi della Costituzione sulla divina Rivelazione. Schemi annotati in sinossi),* Marietti, Torino 1971.

RATZINGER J. - GRILLMEIER A. - RIGAUX B., *Dogmatische Konstitution uber die göttliche Offenbarung,* in *Das Zweite Vatikanische Konzil* LTK 2 (1967) 497-583.

SCHUTZ R. - THURIAN M., *La palabra viva del Concilio* (trd. esp. Studium, Madrid, 1967).

3. Introducciones especiales a los libros del A.T y del N.T.

Antiguo y Nuevo Testamento

AA. VV., Comentario Bíblico «San Jerónimo», Cristiandad, Madrid, 1972.

AA. VV., *Il messaggio della salvezza,* sotto la dir. di G. Canfora, F. Festorazzi e P. Rossano, vol. 2 (AT e NT), voll. 3.4.5 (AT), voll. 6.7.8 (NT), LDC, Torino-Leumann 1976-1978.

AA. V.V., *Introductions à la Bible (Catholiques, Juifs, Orthodoxes, Protestants lisent la Bible),* tomm. I-III, Du Cerf, Paris 1970.

AA. V.V., *Introducción a la Biblia* (dirigida por T. Ballarini y St. Lyonnet), vol. II/1-2, AT; vol. IV-V/1-2, NT. (trd. esp. Bilbao, El Mensajero, 1968-1975).

AUZOU, G. *La tradición bíblica. Historia de los Escritos Sagrados del Pueblo de Dios.* (trd. esp. Madrid, FAX, 1968).

HARRINGTON, W.*Iniciación a la Biblia, II.NT* (Sal Terrae, 1968).

Antiguo Testamento

AA. VV., Introducción a la Biblia, tom. 2: Introducción crítica al Antiguo Testamento. Publicada bajo la dir. de H. Cazelles, Biblioteca Herder Sección de Sagrada Escritura, vol. 158, Barcelona, 1981.

AA. VV., Palabra y mensaje del Antiguo Testamento. Introducción teológica y crítica a los problemas del A.T., publicada por J. Shreiner, Herder, Barcelona, 1972.
CHILDS BR. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture,* SCM, London 1979.
EISSFELDT O. *Einleitung in das Alte Testament, J. C. B.* Mohr, Tübingen 1964³.
JACOB E., *L' Ancien Testament,* PUF, Paris 1967.
RENDTORFF R.,*La formazione dell' AT* (tr. it), Claudiana, Torino 1968.
SOGGIN J. A.,*Introduzione all'AT,* Paideia, Brescia 1975².
WESTERMANN, CL.,*Primo approccio all'Antico Testamento* (tr.it.), Marietti, Torino 1977.
WOLFF, H. W., *L'Antic Testament* (Trad. catalana, Montserrat, 1973).

Nuevo Testamento

AA. VV., Forma y propósito del Nuevo Testamento (publicado por J. Shreiner), Herder, Barcelona.
AA. VV., Introduzione al Nuovo Testamento (publicada por G. Rinaldi y P. de Benedetti), Morcelliana, Brescia 1971².
AA. VV.*Introducción crítica al NT* (dirigida por A. George y P. Grelot (trd. esp. Barcelona. Herder, 1983).
BORNKAMM G.,*Estudio sobre el NT.* (trd. esp. Salamanca, Sígueme, 1983).
WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J.: *Introducción al NT* (trd. esp. Barcelona Herder, 1978).

4. Otras obras pertenecientes a los temas de «Introducción general»tratados en este volumen

AA. VV., *Catholiques et Protestants - Confrontations théologiques,* Du Seuil, Paris 1963.
AA. VV., *Das Neue Testament als Kanon.* Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion (coordin. E. Käsemann), Vandenhoek-Ruprecht, Göttingen-Zürich 1970.
AA. VV., *Esegesi ed Ermeneutica* («Atti della XXI settimana biblica» dell'A.B.I.), Paideia, Brescia 1972.
AA.VV., *Exegesis y Hermenéutica* (trd. esp. Cristiandad, 1976).
AA.VV., *Faith and Logic,* Allen-Unwin, London 1957.
AA.VV., *Incontro con la Bibbia, Leggere, pregare, annunciare, LAS,* Roma 1978.
AA.VV., *Introduzione alla lettura strutturalista della Bibblia,* «Bibbia-Oggi» 6, Gribaudi, Torino 1978.
AA.VV., *Análisis estructural del relato* (trd. esp. Buenos Aires, S.A. Ediciones, 1982).
AA.VV., *La Révélation,* a cura di Cornélis E., Geffré Cl. Haulotte E., Levinas E., Ricoeur P., Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977.
AA.VV., *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Declaración «Nostra Aetate* (trd. esp. Taurus, Madrid, 1968).
AA.VV., *Panorama de la teología actual* (trd. esp. Guadarrama, Madrid, 1961).
AA.VV., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (dir. R. Latourelle y G. O'Collins, trd. esp. Salamanca, Sígueme, 1982).

AA.VV., *Questions théologiques aujourd'hiu,* tomm. I-II, Desclée, Paris 1964.
AA.VV., *Research Seminar on non-Biblical Scripture* (coordin. D. S. Amalor-Pavadas), publicato da «National BCL Centre», Bangalore 1975.
AA.VV., *Rethinking non-Biblical Scripture,* Vidya Jyoti 1975.
AA.VV., *Signos y Parábolas. Semiótica y texto evangélico* (trd. esp. Madrid, Cristiandad, 1979).
AA.VV., *Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?,* Pustet, Regensburg 1966.
ALONSO SCHÖKEL L., *Estudios de poética hebrea,* Barcelona 1963.
ALONSO SCHÖKEL L., *Poésie hébraique, in DBS, vol. VIII, coll. 47-90.*
ALT A.,*Ursprünge des israelitischen Rechts,* Leipzig 1934.
ANTISERI, D., *Problemas de lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica* (trd. esp. Madrid, Cristiandad, 1976).
APPEL N.,*Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem,* Paderbon 1964.
AUVRAY P., POULAIN P., BLAISE A., *Le lingue sacre* (tr, it.), Paoline, Catania 1959.
AUZOU, G., De la servidumbre al servicio. El libro del Exodo (tr. Esp.), Actualidad Bíblica, 2; Fax. Madrid 1972.
BALTHASAR, H. URS VON: *Gloria,* (trd. esp. edit. Encuentro, Madrid, 1985-1988).
BARR, J.,*Semantica del linguaggio biblico* (tr. it.), Il Mulino, Bologna 1968.
BARTH K. *Dogmatique,* vol. I *(La Doctrine de la Parole de Dieu),* tome 1* y tome 2*** Labor et Fides, Genève 1953.1955.
BARTH K., *L'Epistola ai Romani* (tr. it.), Feltrinelli, Milano 1962.
BENI A., *Teologia fondamentale,* 2a ed. rived. e ampl., LEF, Firenze 1980.
BNOIT P. *Exégèse et théologie,* tomes I-II, Du Cerf, Paris 1961.
BENOIT P. *Ispirazione e Rivelazione,* in *Conc* 4 (1965) 15-33.
BENOIT P. *Les analogies de l'Inspiration, en Sacra Pagina* (Miscellanea biblica congressus Internationalis catholici de re biblica), Gabalda-Douculot, Paris-Gembloux, vol. I, pp.86-99.
BENOIT P. *Révélation et Inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes, en RB 70 (1963) 321-370.*
BEYER H. W.,*Kanon,* in GLNT, vol. V, coll. 169-186.
BEUMER J.,*La Inspiración de la Sagrada Ecritura,* (tr. esp. en Historia de los dogmas, vol. I, BAC, 1973).
BLOCH, E., *Ateismo en el Cristianismo* (trd. esp. Madrid, Taurus, 1983).
BLOCH, E. Das Prinzip Hoffnung, vols. I-III, Berlin 1954-1959; (tr. esp. del tomo 1.°): El principio esperanza, Aguilar, Barcelona, 1977.
BLOCH E., *Midrash,* DBS, vol. V, coll. 1263-1281.
BONHOEFFER D., Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio. Libros del Nopal. Ed. Ariel, 1951.
BOUILLARD H. *Karl Barth,* 3 voll., Aubier, Paris 1957.
BOUTTIER M. *Catholicité et canonicité. Remarques sur un récent débat oecumenique,* in ETR 40 (1965) 187-192.
BRIGHT, J. *Historia de Israel* (trd. esp. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1987).
BRUNNER E., *Dogmatique,* tomes I-III, Labor et Fides, Genève 1964-1967.
BÜHLER, K. *Teoría del lenguaje* (tr. esp. Alianza Editorial Madrid, 1979).
BULTMANN R. Creer y comprender (tr. esp. del 1.er tomo de Glauben und Verstehen, 3 tomos, Mohr, (Paul Siebeck), Tübingen, 1965³, Ed. Studium, Madrid, 1974.

BULTMANN R., Teología del Nuevo Testamento, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 32, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981. (tr. Esp.).
BULTMANN R. *Die Geschichte der Synotischen Tradition,* Göttingen 1921 (tr. fr., *L'Historie de la tradition synoptique,* Du Seuil, Paris 1973).
CALVINO G., *Institución de la Religión cristiana* (trd esp. Vosgos S.A. 1982).
CAPRILE G., *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia di un testo,* in CC 117 (1966) I, 214-231.
CAVEDO R. *El libro sagrado,* en NDT, I, 923-948.
CAZELLES H., *Loi Israelite,* in DBS, vol. V, coll. 497-530.
CITRINI T. *Tradición,* en DTI, IV, pp. 522-542.
CONGAR Y. M., La Tradición y las tradiciones, 2 vols., Dinor, San Sebastián, 1964.
CONZELMANN H., El Centro del Tiempo. Actualidad Bíblica, 3; Fax, Madrid, 1973 (tr. esp.).
CONZELMANN H., *Teologia del Nuovo Testamento* (tr. it.), Paideia, Brescia 1972.
COPPENS J., *El problema de los sentidos bíblicos,* en Concilium n. 30 (1967), pp. 654-667.
COPPENS J., *Les harmonies des deux Testaments,* Casterman, Paris-Tournay 1949².
CORETH E. *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica* (tr. esp. Barcelona. Herder, 1972).
COX H., *La ciudad secular* (tr. esp. Barcelona, 1968).
CULLMANN O.,Cristo y el Tiempo, Estela, Barcelona 1967.
CULLMANN O.,Historia de la salvación, Península, Barcelona, 1968 (tr. esp. de *Heil als Geschichte,* J. C. B. Mohr, Tübingen).
CULLMANN O.,*Il Nuovo Testamento (tr. it.),* Il Mulino, Bologna 1968.
DILTHEY W.*Introducción a las ciencias del espíritu* (tr. esp. Madrid, Alianza Editorial, 1980).
DOLTO F.-SEVERIN G. *La libertà d'amare* (tr. it.), Rizzoli, Milano 1979.
DOLTO F.-SEVERIN G. *El Evangelio ante el psicoanálisis* (trd. esp. Cristiandad, Madrid, 1979).
DUNN J. D. G., *Unity and diversity in the New Testament,* SCM, London 1977.
DUVAL R., *Parole, Expression, Silence. Recherche sur la parole comme révélatrice d'autrui,* en RSPT 60 (1976) 226-260.
EBELING G., *Hermeneutik, en RGG*³, III, 242-262.
EBELING G., *La esencia de la fe cristiana* (trd. esp. Fontanella. Barcelona, 1974).
EBELING G., *Parola e fede* (tr. it.), Bompiani, Milano 1974.
FREUD S., *Moisés y la religión monoteista* (tr. esp. Biblioteca Nueva, Madrid, 1975).
FROMM E., *Psicanalisi e Religione* (tr. it.), Comunità, Milano 1971².
FUCHS E., *Ermeneutica* (tr.it)., Celuc, Milano 1974.
GADAMER G., *Il problema della coscienza storica* (tr. it.), Guida, Napoli 1974².
GADAMER H. G., *Verdad y método* (trd. esp. Salamanca, Sígueme, 1977).
GEISELMANN J. R. *Sagrada Escritura y Tradición* (trd. esp. Barcelona, Herder, 1968).
GEISELMANN J. R. *La Tradición,* en Panorama de la Teología actual (trd. esp. Guadarrama, 1961) pp. 82-141.

GERTENBERGER, *Wesen Herkunft des Apodiktischen Rechts,* Neuchirchen 1965.
GHERARDINI B., *La seconda Riforma,* 2 voll., Morcelliani, Brescia 1966.
GRASSO D., *L'annuncio della salvezza,* D'Auria, Napoli 1970.
GRECH P.-SEGALLA G., *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento,* Marietti, Torino 1978.
GRELOT P., *L'exégèse biblique au carrefour,* in NRT 98 (1976) 416-434.481-511.
GRELOT P., Sentido cristiano del A.T., Bosquejo de un tratado dogmático, Desclée De Brouwer, 1967.
GUNNEWEG A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* («NDT Ergänzungsreihe» 5), Vandenhoek-Ruprecht, Göttingen 1977.
GUSDORF G., *Filosofia del linguaggio* (tr. it.), Città Nuova, Roma 1970.
HABERMAS J., *Zur Logik Sozialwissenchaften,* Frankfurt 1970².
HARNACK A., *L'essenza del Cristianesimo, GdT 121,* Queriniana, Brescia 1980.
HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo,* México.
HEIDEGGER M., *In cammnino verso il linguaggio (tr. it.),* Mursia, Milano 1973.
HERRMANN S. *Historia de Israel en la época del AT* (trd. esp. Salamanca, Sígueme, 1979).
JEREMIAS J. Teología del Nuevo testamento (tr. Esp.), vol. I: La predicación de Jesús. (Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 2), Sígueme, Salamanca 1974.
KÄSTLI J. D., *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc.* Ses Caracteristiques et sa place dans le développment du Christianisme primitif, Labor et Fides, Genève 1969.
KLEINKNECHT H.-BAUMGÄRTEL F.-BIEDER W.-SJÖBERG E.-SCHWEIZER E.,*Pneuma, Pneumatikos, Theopneustos,* in GLNT, vol. X, coll. 767-1108.
KÜNG H., ¿Existe Dios?, Cristiandad, Madrid 1979.
KÜNG H., Ser cristiano, Cristiandad, Madrid 1977.
KÜNG H., Iglesia en Concilio, Sígueme, Salamanca 1965.
KÜNG H., Estructuras de la Iglesia, Estela, Barcelona 1965.
LACK R., *Letture strutturaliste dell'Antico Testamento,* Borla, Roma 1978.
LAPOINTE R., *Les trois dimensions de l'herméneutique* («Cahiers de la Revue Biblique» 8), Gabalda, París 1967.
LATOURELLE R., A Jesús el Cristo por los Evangelios, Historia y Hermenéutica, (Col. Verdad e imagen, 76), Sígueme, Salamanca 1982 (tr. Esp.).
LATOURELLE R., Teología de la Revelación (Col. Lux Mundi, 19), Sígueme, Salamanca 1967 (tr. Esp.).
LEIMAN S. A., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence,* Archon Books, Hamden (CT) 1976.
LENGSFELD P. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico* (trd. esp. Fax, Madrid, 1967).
LEVIE J. *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (tr. esp. Desclée De Brouwer. Bilbao, 2 ed. 1964).
LOHFINK G., *Ahora entiendo la Biblia,* Paulinas 1979. (Trad. Esp.).
LOHFINK G.*Exégesis Bíblica y Teológica.* (Tr. esp. Sígueme, Salamanca, 1969).
LOPRETZ O., *La verità della Bibbia. Pensiero semitico e cultura greca (tr. it),* Dehoniane, Bologna 1970.
LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale. Les quattre sens de l'Ecriture,* tomes I-IV, Du Deuil, Paris 1959-1964 (tr. it. parziale, *Esegesi Medievale,* Paoline, Roma 1962).

LOUBAC H. DE, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* Aubier, Paris 1950.
MACQUARRIE J., *Ha senso parlare dio Dio?* (tr. it.), Torino 1969.
MAGRASSI M., *La Bibbia nella vita della Chiesa, en Libri di dio,* pp. 594-618.
MALDONADO L., *El menester de la predicación,* Sígueme, Salamanca, 1972.
MARLÉ R., *Hermenéutica y Escritura* en Problemas y perspectivas de Teología fundamental (trd. esp. Madrid, Cristiandad, 1982).
MARLÉ R. *El problema teológico de la Hermenéutica* (trd. esp. Madrid, Razón y Fe, 1965).
MILANO A., *Espíritu Santo,* en NDT, vol. I, p. 445-472 (trd. esp. Cristiandad, Madrid, 1982).
MOLARI, *Lenguaje,* en NDT, vol. I, p.857-893.
MOLTMANN J., *Esperanza y planificación del futuro,* Sígueme, Salamanca 1971 (Trad. Esp.).
MOLTMANN J., *Teología de la esperanza* (Col. Diálogo), Sígueme, Salamanca 1969.
MONDIN B., *Filosofi dell'occidente. Corso di Storia della Filosofia, voll. I-III,* Massimo, Milano.
MONDIN B., *I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol. 1: *I Teologi cattolici;* vol 2: *I Teologi protestanti e ortodossi,* Borla, Torino 1969.
MONDIN B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi,* Queriniana, Brescia 1971.
MONDIN B., *I teologi della morte di Dio.* Borla, Torino 1970².
MONDIN B., *L'uomo: chi é? Elementi di antropologia filosofica,* Massimo, Milano 1975.
MUSSNER F. R., *Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, in* AA. V.V.., *Was heisst Auslegung der Heiligen Schift?,* Pustet, Regensburg 1966, pp. 7-28.
MUSSNER F. R., *Histoire de l'hermenéutique de Schleiermacher à nos jours,* (tr. fr.) Du Cerf, Paris 1972.
NEHER A., *L'existence juive. Solitudes et affrontements,* Du Seuil, París 1962.
OHLIG K. O. L., *Woher mimmt die Bibel ihr Autorität?* Patmos, Düsseldorf 1970.
PALMER R. E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* Evanston 1969.
PANNENBERG W., RENTDORF, etc. *La revelación como historia* (trd. esp. Sígueme, Salamanca, 1977).
PATTE D., *What is structural exegesis?,* Fortress, Philadelphia 1976.
PATTE D. y A., *Pour une exégèse structurale,* Du Seuil, Paris 1978.
POTTERIE I.DE LA, *La vérité dans Saint Jean,* tomes I-II («Analecta Biblica» 73-74), P.I.B., Romae 1977.
POTTERIE I.DE LA, *La problème oecumenique du Canon et le protocatholicisme,* en «Axes» (Recherches pour un dialogue entre Christianisme et Religions) 4 (1972) 7-19.
PROCKSCH O.-KITTEL G., *Lego,* in GLNT, vol. VI.
RAD G. VON, Teología del Antiguo Testamento (tr. Esp.), vol. I: Teología de las tradiciones históricas de Israel (Col. Lux Mundi, 28), vol. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel (Col. Lux Mundi, 29), Sígueme, 1974³ y 1973² respectivamente.

RAHNER K., Curso fundamental sobre la fe, Herder, Barcelona 1979.
RAHNER K., Inspiración de la Sagrada Escritura, (tr. Esp.), Herder, Barcelona 1970. La monografía original alemana se publicó con el título *Über die Schrifts-inspiration*, en ZKT 78 (1956) 137-168.
RAMSEY J. T., *Linguaggio religioso. Situazione empirica di frasi teologiche* (tr. it.), Il Mulino, Bologna 1970.
RAMSEY J. T., *Parlare di Dio* (tr. it.), Milano 1970.
REIK TH., *Psicanalisi della Bibbia* (tr. it.), Garzanti, Milano 1978.
RICOEUR P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, «Studi Biblici» 43, Paideia, Brescia 1977.
RICOEUR P. *Finitud y culpabilidad* (tr. esp. Taurus, Madrid, 1982).
RICOEUR P. *Histoire et vérité*, París, 1964².
RICOEUR P. *Il conflitto delle interpretazioni*, (tr. it.), Jaca Book, Milano 1977.
RICOEUR P., La metáfora viva. Ed. Europa, Madrid 1980, (tr. Esp.).
RICOEUR P., *L'Interpretazione. Saggio su Freud* (tr. it.), Il Saggiatore, Milano 1967.
RIZZI A., *Letture attuali della Bibbia*, Borla, Torino 1978.
ROBINSON J. A.T., Sincero para con Dios (tr. Esp.), Ed. Ariel Barcelona 1971.
ROBINSON J. M.-FUCHS E., *La Nuova Ermeneutica*, Paideia, Brescia 1967 (tr. it. parziale di AA. VV., *The New Hermeneutik*, Harper-Row, New York 1964).
RUGGIERI G., *Rivelazione*, in DT, vol. 3, pp. 148-166.
SACCHI P., *Alle origini del Nuovo Testamento*, Le Monnier, Firenze 1965.
SALGUERO J., *El Concilio Vaticano I y la doctrina sobre la inspiración de la S. Escritura*, in *Ang* 47 (1970) 308-347.
SANDERS J., *Torah and Canon*, Fortress, Philadelphia 1972 (tr. fr., *Identité de la Bible. Torah et Canon*, «Lectio Divina» 87, Du Cerf, Paris 1975).
SAUSSURE F.DE *Curso de Lingüística General* (trd. esp. Alianza Editorial, Madrid, 1983).
SAVOCA G., *Lettura esistenziale della Parola di Dio. La nuova ermeneutica biblica*, Dehoniane, Napoli 1974.
SCHARBERT J., *La Bibbia: storia, autori, messaggio* (tr. it.), Dehoniane, Bologna 1972.
SCHIFFERS N.-RAHNER K.-FRIES H., *Revelación*, en SM, vol. 6, col. 78-113.
SCHILDENBERGER J.,*Realtá storica e generi letterari nell'AT (tr. it.)*, Paideia, Brescia 1965.
SCHLEIERMACHER F. D. E., *Lo studio della Teologia, GdT 110*, Queriniana, Brescia 1978.
SCHLEIERMACHER F. D. E., *Hermeneutik* (ed. crit. di H. Kimmerle), Göttingen 1959).
SCHLIER H., *Il tempo della Chiesa* (tr. it.), Il Mulino, Bologna 1965.
SEMMERLOTH O., *Palabra eficaz. Para una teología de la proclamación* (tr. esp. Dinor San Sebastián, 1967).
SKEHAN P. W., *Littérature de Qumran. Textes bibliques* DBS, vol. IX, coll. 805-822.
STACHEL G., *Die neue Hermeneutik:* ein Überblick, Kösel, München 1968.
STUHLMACHER P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (NDT Ergänzungsreihe 6), Vandenhoek-Ruprecht, Göttingen 1979.

SUNBERG A. C., *The Old Testament of the Early Church,* Harvard Univ. Press., Cambridge (Mass.) 1964.
TRESMONTANT CL., Ensayo sobre el pensamiento hebreo, Biblioteca Taurus de Estudios Bíblicos, Taurus, Madrid 1962.
VAUX R. DE, *Historia antigua de Israel* (trd. esp. I-II, Cristiandad, Madrid, 1975.
VEMPENY I., *Inspiration in the non-biblical Scriptures,* «Theological Publications in India», Bangalore 1973.
VERGOTE A., *Psicología Religiosa* (trd. esp. Taurus, Madrid, 1975).
VERGOTE A., *Psycanalyse et interpretation biblique,* in DBS IX/48 (1973) y IX/49-50a (1975), coll. 252-260.
WERGER K. H., *Tradición,* en SM, vol. 6, col. 692-703.
WOLFF H. W., *Antropología del AT* (tr. esp. Sígueme, 1974).
WRIGHT G. E., *God Who acts. Biblical Theology as Recital,* in SCM, London 1969[9].
ZIMMERMANN H., Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento. (Col. BAC, 295), Ed. Católica, 1969 (Tr. Esp.).

ABREVIATURAS Y SIGLAS

I. Libros de la Sagrada Escritura (según la Biblia de Jerusalén) pp. XIV y XV de la ed. de Desclée de Br. 1981.

Ab	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Co	1.ª epístola a los Corintios
2 Co	2.ª epístola a los Corintios
Col	Epístola a los Colosenses
1 Cro	Libro primero de las Crónicas
2 Cro	Libro segundo de las Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Epístola a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Epístola a Filemón
Flp	Epístola a los Filipenses
Ga	Epístola a los Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Epístola a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Juan
1 Jn	1.ª epístola de San Juan
2 Jn	2.ª epístola de San Juan
3 Jn	3.ª epístola de San Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Judas	Epístola de San Judas
Lc	Evangelio según San Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro primero de los Macabeos
2 M	Libro segundo de los Macabeos
Mc	Evangelio según San Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio según San Mateo
Na	Nahúm
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	1.ª epístola de San Pedro
2 P	2.ª epístola de San Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Eclesiastés (Qohéter)
1 R	Libro primero de los Reyes
2 R	Libro segundo de los Reyes
Rm	Epístola a los Romanos
Rt	Rut
1 S	Libro primero de Samuel
2 S	Libro segundo de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Epístola de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1.ª epístola a Timoteo
2 Tm	2.ª epístola a Timoteo
1 Ts	1.ª epístola a los Tesalonicenses
2 Ts	2.ª epístola a los Tesalonicenses
Tt	Epístola a Tito
Za	Zacarías

II. Revistas, Colecciones, Diccionarios, etc.

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma
Ang	*Angelicum*, Roma
Ant	*Antonianum*, Roma
Ang	*Augustinianum*, Roma
Bib	*Biblica*, Roma
BM	*Benediktinische Monatschrift*, Beuron
BZ	*Biblische Zeitschrift*, Freiburg, Paderborn
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*, Washington
CC	*La Civiltà Cattolica*, Roma
CE	*Concili Ecumenici* (G. Alberigo), Milano
COD	*Conciliorum Oecumenorum Decreta*, Roma
Conc	*Concilium*, Brescia
DB	*Dizionario Biblico* (J. McKenzie), Assisi
DBS	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, Paris
DTB	*Dizionario di Teologia Biblica* (X. Léon-Dufour), Torino
DTI	*Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3 voll., Torino
EB	*Enchiridion Biblicum*, Napoli-Roma
ER	*Enciclopedia delle Religioni*, 6 voll., Firenze
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain
ETR	*Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier
FC	*La Fede della Chiesa nei documenti del Magistero* (Neuner-Roos-Rahner), Roma
GdT	*Giornale di Teologia*, Brescia
GLNT	*Grande Lessico del NT*, Brescia (ted = TWNT)
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphia
LTK	*Lexicon für Theologie und Kirche*^{2}, Freiburg
NDT	*Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*, Louvain
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge (Engl.)
PG	*Patrologia Greca* (Migne), Paris
PL	*Patrologia Latina* (Migne), Paris
RB	*Revue Biblique*, Paris
RBI	*Rivista Biblica Italiana*, Brescia
RdT	*Rassegna di Teologia*, Roma
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3}, Tübingen
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris
RSR	*Recherches des Sciences Religieuses*, Strasbourg
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris
ScE	*Sciences Ecclésiastiques*, Montreal
SM	*Sacramentum Mundi*, voll. 8, Brescia
TQ	*Theologische Quartalschrift*, Tübingen, Stuttgart
TS	*Theological Studies*, Woodstock (Md.)
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum NT*, Stuttgart
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen

III. Abreviaturas de los documentos del Vaticano II

AG	*Ad Gentes*: Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia
DV	*Dei Verbum*: Constitución dogmática sobre la Divina Revelación
GS	*Gaudium et Spes*: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno
LG	*Lumen Gentium*: Constitución dogmática sobre la Iglesia
NAe	*Nostra Aetate*: declaración sobre las religiones no cristianas
OT	*Optatam totius*: decreto sobre la formación sacerdotal
SC	*Sacrosanctum Concilium*: Constitución sobre la Sagrada Liturgia
UR	*Unitatis redintegratio*: decreto sobre el Ecumenismo

IV. Abreviaturas varias

Aa.Vv.	Varios autores
a.c.	artículo citado
a. C.	antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
cap. caps.	capítulo, capítulos
ca.	cerca
cfr	confer, consulta
col. cols.	columna, columnas
d. C.	después de Cristo
Ibid	para obras ya citadas
ID.	para un autor ya citado
LXX	Versión griega de los Setenta
ms. mss.	manuscrito, manuscritos
n. nn.	número, números
NT	Nuevo Testamento
o.c.	obra citada
p. pp.	página, páginas
s. ss.	siguiente, siguientes
TM	Texto hebreo de la Biblia
Tr. o trad.	Traducción
tr. esp.	traducción española
tr. fr.	traducción francesa
Vg	Versión latina Vulgata
Vl	Versión Vetus Latina
vol. vols.	volumen, volúmenes
v. vv.	versículo, versículos

INDICE

Presentación de L. ALONSO SCHÖKEL 7

Prefacio a la primera edición 11

Prefacio a la segunda edición 13

Primera parte

LA PALABRA DE DIOS

CAPÍTULO 1: EL MUNDO DE LA PALABRA HUMANA 17
1. «Homo loquens» 18
2. Las tres funciones de la palabra 19
   a. *La palabra es «información»* 19
   b. *La palabra es «expresión»* 20
   c. *La palabra es «llamada»* 21
3. La palabra es creativa 21
4. El lenguaje de la amistad y del amor 22

CAPÍTULO 2: LA PALABRA AMISTOSA DE DIOS 25

1. El concepto de Revelación en el Concilio Vaticano I y Vaticano II ... 25
2. La Bibilia como testimonio del carácter dialógico-amical de la Revelación 29
3. El estilo de la «Dei Verbum» 31
4. Revelación y Alianza 33
5. Consecuencias para la lectura y comprensión de la Biblia 34
   a. *La Biblia no es reducible a mera función informativa* 34
   b. *Primacía de la «escucha»* 35
   c. *Lectura sapiencial* 35
   d. *El Magisterio de la Iglesia al servicio de la Palabra de Dios* 36

CAPÍTULO 3: REVELACION EN LA HISTORIA Y A TRAVES DE LA HISTORIA 39

1. Historia y Revelación 40
2. La múltiple relación entre Revelación e Historia 41
   a. *La Revelación puede situarse en el tiempo y en el espacio* 41
   b. *La Revelación tiene como objeto, no verdades abstractas, sino hechos concretos* 42
   c. *La Revelación adquiere credibilidad a través de algunos acontecimientos* 43

3. La historia es reveladora 44
4. Hechos y palabras íntimamente relacionados 46
a. *Acciones y palabras* 46
b. *«Primero» la palabra y «después» el hecho* 47
c. *Intima, orgánica relación* 48
d. *Acciones, palabras y presencia salvífica* 49
5. Carácter Cristocéntrico y Trinitario de la Revelación 50
6. El progreso de la Revelación. ¿Revelación y salvación definitivas? ... 50
7. Consecuencias teológicas y Pastorales 52
a. *Una teología más histórica* 52
b. *Una fe obediente en la vida* 53
c. *Experiencia de fe y comprensión de la Palabra* 53
d. *¿Existencia e historia reveladoras?* 54
e. *Los «signos de los tiempos»* 55

Segunda parte

LA TRANSMISION DE LA PALABRA DE DIOS

CAPÍTULO 4: LA TRADICION EN EL TIEMPO DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO 59

1. La tradición, estructura humana y estructura de la religión 59
2. La tradición en la religión de Israel 60
3. La tradición en los orígenes del Cristianismo 62
a. *La tradición «de Jesús»* 62
b. *La tradición de los apóstoles «sobre Jesús»* 63
c. *La tradición de la Iglesia apostólica* 63
4. Confrontación entre la tradición del AT. y del NT. 64

CAPÍTULO 5: LA BIBLIA ES LA MEMORIA ESCRITA DEL PUEBLO DE DIOS 67

A) Cómo se formó el Antiguo Testamento 68
1. *De Abraham a Moisés* 68
2. *De Josué a Salomón* 70
3. *Los profetas pre-exílicos* 71
4. *El período del exilio en Babilonia* 71
5. *El período del Judaísmo* 72
6. *El Helenismo* 73

B) Cómo se ha formado el Nuevo Testamento 74
1. *Jesús de Nazareth* 74
2. *La predicación de los apóstoles. Los escritos de Pablo* 75
3. *Los Evangelios sinópticos* 76
4. *Las epístolas católicas* 77
5. *Los escritos de Juan* 78
Conclusión 79

CAPÍTULO 6: EL LENGUAJE HUMANO DE LA BIBLIA 81

1. Las lenguas de la Biblia 82
a. *El hebreo* 83
b. *El arameo* 85
c. *El griego bíblico* 86
2. El genio hebreo 86

3. Las formas literarias ... 88
a. *La investigación de los géneros literarios en la Biblia* ... 88
b. *Una clasificación de los géneros literarios en la Biblia* ... 89
b.1 Antiguo Testamento ... 89
b.2 Nuevo Testamento ... 90
4. Los escritores bíblicos son verdaderos autores ... 91
a. *La historia de la redacción* ... 92
b. *El esfuerzo personal y el estilo del escritor* ... 92

CAPÍTULO 7: EL TEXTO DE LA BIBLIA ... 93

1. Papiros y pergaminos ... 93
2. Textos originales (perdidos) y testimonios del texto ... 94
3. El texto hebreo y arameo del AT. ... 95
a. *Testimonios directos* ... 95
b. *Versiones antiguas del AT.* ... 96
b.1 Versión griega llamada de los Setenta ... 96
b.2 Versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción ... 97
b.3 Versiones arameas, llamadas «Targumim» ... 97
b.4 Otras versiones antiguas ... 97
4. Breve historia del texto hebreo del AT. ... 98
5. El texto griego del NT. ... 99
a. *Testimonios directos* ... 99
a.1 Códices mayúsculos más importantes ... 100
a.2 Papiros más importantes ... 100
b. *Versiones latinas antiguas* ... 101
b.1 La Vetus Latina (Vl) ... 101
b.2 La Vulgata (Vg) ... 101
6. Breve historia del texto griego del NT. ... 102
a. *Texto alejandrino* ... 102
b. *Texto occidental* ... 102
c. *Texto cesariense* ... 103
d. *Texto bizantino* ... 103
7. Apuntes de Crítica textual ... 103
a. *Algunas reglas de la crítica textual* ... 104
b. *Dos ejemplos concretos* ... 104
8. Ediciones críticas del texto de la Biblia ... 105

Tercera parte

LA BIBLIA ES PALABRA DE DIOS

CAPÍTULO 8: LOS LIBROS DE LA BIBLIA SON PALABRA DE DIOS ... 109

A) ANTIGUO TESTAMENTO ... 109

1. La Ley de Dios (la Torah) ... 109
a. *El documento del «pacto sinaítico»* ... 109
b. *La carta constitucional del Rey* ... 110
c. *Exaltación de la Ley* ... 110
2. Los libros de los profetas ... 111
a. *El rollo de Jeremías quemado (Jer 36)* ... 111
b. *El rollo comido (Ez 2, 3-3, 11)* ... 112
3. La literatura sapiencial ... 112

4. Los Libros Sagrados 114
a. *Para el Judaísmo bíblico y extra-bíblico* 114
b. *Para Jesús y para la Iglesia primitiva* 114

B) NUEVO TESTAMENTO 115

1. Los Evangelios 115
a. *Jesús es la Revelación definitiva de Dios* 115
b. *Los Evangelios son Palabra de Dios* 116
2. Los escritos apostólicos 117
a. *La predicación de los apóstoles* 117
b. *Los escritos de los apóstoles* 117

CAPÍTULO 9: LA INSPIRACION DE LA SAGRADA ESCRITURA 119

1. El poderoso y libérrimo Espíritu de Dios 120
2. El Espíritu de Dios en la Revelación de acontecimientos y palabras .. 121
a. *Antiguo Testamento* 121
b. *Nuevo Testamento* 122
3. La Sagrada Escritura está inspirada por Dios 123
a. *2 Pedro 1, 16-21* 124
b. *2 Tim 3, 14-17* 125
4. El Espíritu de Dios siempre en acción 127

CAPÍTULO 10: LA IGLESIA SE PREGUNTA SOBRE EL MISTERIO DE LA BIBLIA 131

1. El Judaísmo y los autores del NT. 132
a. *La inspiración mántica del mundo greco-helenístico* 132
b. *La inspiración en el Judaísmo* 133
c. *Testimonios bíblicos* 135
2. La voz de los Padres de la Iglesia 136
a. *El escritor sagrado es «instrumento» de Dios* 137
b. *Dios es «autor» de las Sagradas Escrituras* 138
c. *La Escritura «dictado» divino. La Escritura es la «carta de Dios»* . 139
d. *El autor y sus personajes* 140
3. S. Tomás y el carisma de la profecía 141
a. *Autor principal y autor instrumental* 141
b. *El carisma de la profecía y su dinámica* 142
4. Los Concilios Florentino y Tridentino 144
5. Del Concilio de Trento al Concilio Vaticano I 145
6. Hacia el Concilio Vaticano II 147
a. *De la «Providentissimus Deus» a la «Divino Afflante Spiritu»* 148
b. *El modelo «leonino»* 149
7. El Concilio Vaticano II 150
a. *El esquema «De fontibus Revelationis»* 151
b. *El texto definitivo de la «Dei Verbum»* 151

CAPÍTULO 11: PROBLEMAS ABIERTOS 153

1. No uno, sino varios autores inspirados 153
2. El carisma de la inspiración bíblica no es un carisma aislado 154
3. Dimensión comunitaria de la inspiración, pero no inspiración colectiva 155
4. Dios «autor» de la Biblia y hombres «escritores» de los libros sagrados: una relación digna de estudio (tesis de K. Rahner) 157

5. Autores inspirados, pero también obra literaria inspirada 159
a. *El modelo «Benoit»* 160
b. *El modelo «Alonso Schökel»* 161
b.1 La obra inspirada 161
b.2 Un modelo más literario 162
6. Sagrada Escritura y Palabra de Dios 163
a. *La Palabra de Dios es una realidad analógica* 164
b. *La Biblia es Palabra de Dios* 166
7. La Sagrada Escritura «inspirada por Dios», ¿es también «inspiradora de Dios»? 167
a. *Lutero y Calvino* 167
b. *K. Barth y E. Brunner* 168
c. *Dimensión «objetiva» y «subjetiva» de la inspiración* 171
8. Los Libros Sagrados de las grandes Religiones 173
a. *Revelación y las grandes Religiones no cristianas* 173
b. *Inspiración y Libros Sagrados de las otras Religiones* 174
c. *Palabra de Dios y Espíritu de Dios son inseparables* 177

Cuarta parte

EL CANON DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

CAPÍTULO 12: EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO 183
1. Historia y significado de una terminología 183
2. El Canon del AT. entre los Hebreos 185
a. *El prólogo del Sirácida* 185
b. *¿Existe un Canon «alejandrino»?* 185
c. *¿Existe un Canon «palestinense»?* 186
d. *¿Hay un Canon en Qumrán?* 187
e. *¿Se estableción un Canon en Yamnia?* 188
f. *Conclusión* 188
3. El Canon del AT. entre los cristianos 189
a. *Los escritores del NT.* 189
b. *Los Padres de la Iglesia* 191
c. *Las decisiones del Magisterio de la Iglesia hasta el Concilio de Trento* 191

CAPÍTULO 13: EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO 193

1. Período de la edad apostólica 193
2. La Tradición post-apostólica y el Canon del NT. 194
a. *Hacia el concepto del NT.* 194
b. *Progresiva precisión de la extensión del NT.* 195
c. *Causas de la incertidumbre sobre los deuterocanónicos* 197
3. Carácter definitivo del Canon de Trento 198
4. El criterio definitivo de la fijación del Canon de los Libros Sagrados . 199
a. *El criterio de la teología protestante* 200
b. *El criterio en la teología católica* 201
b.1 Relación entre Escritura y Tradición 201
b.2 El criterio de la Tradición en la definición del Canon 202
5. ¿Pueden existir libros «inspirados», pero no «canónicos»? 204
a. *Cartas perdidas de S. Pablo* 205
b. *El caso de los libros «apócrifos» citados en el NT.* 205
c. *La versión griega de los LXX* 206

CAPÍTULO 14: EL CANON DE LA BIBLIA EN EL PROTESTANTISMO ACTUAL 211

1. Las Biblias protestantes, hoy 212
2. El «Canon dentro del Canon». El «Protocatolicismo» del NT. 213
   a. *El «Protocatolicismo»: de Harnack a Käsemann* 214
   b. *Criterios de un «Canon en el Canon». El Canon del NT y las confesiones cristianas* 216
3. Una respuesta al problema del «Canon en el Canon» 217
   a. *Una respuesta protestante* 217
   b. *Una respuesta católica* 219
4. Importancia para el Ecumenismo del problema del «Canon en el Canon» 222

CAPÍTULO 15: LA VERDAD DE LA BIBLIA 225

1. Breve historia del problema 226
   a. *Desde los orígenes hasta el siglo XVI* 226
   b. *El «caso Galileo Galilei»* 227
   c. *Hacia el Concilio Vaticano II* 228
2. La verdad de la Sagrada Escritura según el Concilio Vaticano II 231
   a. *Del esquema preconciliar al esquema IV* 233
   b. *Hacia el texto definitivo (esquema V)* 235
   c. *La verdad de la Bibilia según la «Dei Verbum»* 236
3. Principios fundamentales que presiden la verdad de la Biblia 237
   a. *El objeto formal de la Revelación y de la Verdad bíblica* 238
      a.1 En el ámbito de la metafísica 238
      a.2 En el ámbito de las ciencias naturales 239
      a.3 En el ámbito de la historia 239
   b. *Los «géneros literarios» y la verdad de la Biblia* 240
   c. *Progreso de la Revelación y verdad de las afirmaciones bíblicas* .. 242
      c.1 Desde el punto de vista dogmático 242
      c.2 Desde el punto de vista moral 243
      c.3 Algunas dificultades concretas de «moral» en la lectura del AT. 243
   d. *La verdad de cada uno de los textos dentro de la globalidad de todo el mensaje del AT. y NT.* 245
   e. *Valor perenne del AT.* 247

Conclusión 248

Quinta parte

LA INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA

CAPÍTULO 16: HISTORIA DE LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA (DESDE SUS ORIGINES HASTA EL CONCILIO VATICANO II) ... 259

1. La Biblia como primer momento hermenéutico 253
   a. *Antiguo Testamento* 253
   b. *El Judaísmo* 254
   c. *El Nuevo Testamento* 255
      c.1 La exégesis de Jesús de Nazaret 255
      c.2 La exégesis de la Iglesia apostólica 256
2. La época de los Padres de la Iglesia 256
3. La exégesis medieval 257
4. La Reforma protestante y el Concilio de Trento 258
5. Del Concilio Vaticano I a la Encíclica «Spiritus Paraclitus» 260
6. La Encíclica «Divino Afflante Spiritu» y la Instrucción «Sancta Mater Ecclesia» 262

CAPÍTULO 17: EL PROBLEMA HERMENEUTICO EN LA EPOCA MODERNA 265

A) Trayectoria de la hermenéutica en la filosofía moderna 266
1. De F.D.E. Schleiermacher a M. Heidegger y G. Gadamer 266
2. La hermenéutica crítico-liberadora de J. Habermas 270
3. La hermenéutica psicoanalítica 271
4. La hermenéutica del estructuralismo lingüístico 272
5. La hermenéutica neopositivista 273

B) El movimiento hermenéutico de la teología protestante 274
1. R. Bultmann (1884-1976) y la hermenéutica existencial 274
a. *Historicidad y hermenéutica* 274
b. *Creer y comprender* 275
c. *La desmitificación* 276
2. La «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling 277
a. *G. Ebeling* 278
b. *E. Fuchs* 279
3. La hermenéutica histórico-política 279
a. *La hermenéutica histórica de W. Pannenberg* 280
b. *La hermenéutica política de J. Moltmann* 281
4. Psicoanálisis y Biblia 283
a. *Hermenéutica psicoanalítica aplicada a la Biblia* 283
b. *La hermenéutica de P. Ricoeur* 285
5. Análisis estructural y exégesis bíblica 286
6. De la interpretación secular del Evangelio a los teólogos de la «muerte de Dios» 288

CAPÍTULO 18: EL PROBLEMA HERMENEUTICO EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN LA EXEGESIS CATOLICA CONTEMPORANEA 291

A) Principios de una hermenéutica bíblica católica 292
1. Necesidad de una investigación exegética seria 292
2. Consiguiente necesidad de la crítica literaria e histórica 293
3. Principios de una hermenéutica teológica 296
a. *Un principio general: lectura «en el Espíritu»* 296
b. *Tres criterios concretos de una hermenéutica teológica* 298
b.1 El contenido y la unidad de toda la Escritura 298
b.2 La Tradición viva de toda la Iglesia 299
b.3 La analogía de la fe 301
4. La inteligencia «espiritual» de la Escritura en la voz de la Iglesia de Oriente (S. E. Mons. N. Edelby) 301

B) Indicaciones del Concilio Vaticano II en el sentido de la hermenéutica moderna. 303
1. Una hermenéutica al servicio del carácter interpelativo de la Palabra de Dios 304
2. Atención hermenéutica al lenguaje humano de la Biblia 305
3. Experiencia y proceso hermenéutico 306
4. La hermenéutica bíblica al servicio de la historicidad y de la verdad de la Escritura 307
5. Dimensión histórico-política de la hermenéutica bíblica 310
6. El «comprender» en la fe y el problema de los «sentidos bíblicos» 313
a. *Diversidad de técnicas para una constante hermenéutica* 314
b. *Las técnicas más recientes: el sentido tipológico y el sentido pleno* ... 315
c. *La obra literaria y el símbolo* 317
d. *Verdad plena del NT en el tiempo de la Iglesia, que es el tiempo del Espíritu* 318
7. La hermenéutica bíblica, una tarea sin fin 319

CAPÍTULO 19: (CONCLUSION): LA SAGRADA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA 323

1. Biblia e Iglesia. Biblia y Liturgia 323
2. Biblia y predicación 325
3. Biblia y Teología 326
4. Lecturas personales de la Biblia 327
5. Orar la Palabra 328

Bibliografía general 329

Abreviaturas y siglas 339